

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY**

CALL No. 205/R.H.R.
25774

D.G.A. 79.

89
29/5/19



11

REVUE

de

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME VINGT ET UNIÈME



LAUREL, THE SCOUTS OF THE GREAT NORTH, &

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PARUS POUR LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. DANTON, membre de la Société Asiatique ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; P. DECHAMP, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; J.-K. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers ; G. LAFITE, professeur à la Faculté des lettres de Lyon ; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France ; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France ; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France ; G.-P. TIEFF, professeur à l'Université de Leyde, etc.

ONZIÈME ANNÉE

TOME XXI

25774

205
R.H.R.

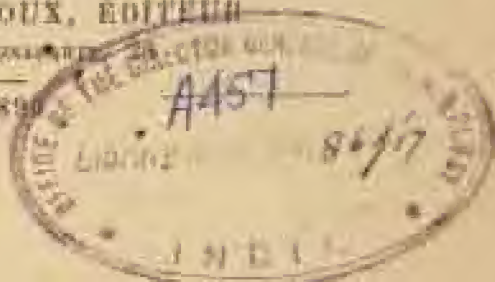


PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

29, RUE MONTMARTRE

1890



CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. 257.75
Date 18.1.57
Call No. 205/1.1.1.

LE LIVRE DE LA GENÈSE

Dans une précédente étude, nous avons fait entendre que les récits de la *Genèse* nous présentent plutôt le reflet de l'histoire du peuple d'Israël que l'histoire des patriarches¹. Nous voudrions démontrer cette thèse dans les pages suivantes.

Depuis le commencement de ce siècle, on a souvent cité le caractère historique de la *Genèse* et mis en avant des preuves nombreuses et décisives à l'appui de cette assertion². Mais ce résultat partiellement négatif est insuffisant et il a besoin d'être complété et corroboré par un travail qui indique la valeur positive et le véritable caractère des récits bibliques en question. De cette façon seulement il sera possible d'en tirer parti pour la démonstration de l'histoire du peuple d'Israël. C'est là le principal but de l'étude qui va suivre. Elle devra contribuer en outre à jeter quelque lumière sur le problème complexe et toujours encore fort discuté des principales sources du Pentateuque.

I

Les sources de la Genèse

1° *Le document Élohiste*. — L'une des plus anciennes sources du Pentateuque ou, d'après quelques savants, la source la plus ancienne, se rencontre pour la première fois avec certitude dans le chapitre ix de la *Genèse*. On l'appelle la source élohiste, parce Dieu y est généralement appelé *Elohim*. Nous allons commencer par indiquer les parties de notre livre qui ont été empruntées à cette source, en négligeant tantefois les fragments insignifiants ou douteux. Les voici :

1) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 171 sqq.

2) Voy. surtout de Wette, *Kritik der hebr. Uebers. Genesis*; von Böhlen, *Die Genesis*.

Abraham séjourne à Guézar, où Sara, qu'il fait passer pour sa sœur, est obligée de fuir parée du harem d'Abimélec; le roi du pays; puis elle est de nouveau rendue à son mari, par suite d'une intervention divine¹. Sara exige qu'Abraham renvoie Agar, avec le fils que celle-ci lui a enfanté, ce qui déplaît au patriarche, mais obtient l'approbation de Dieu, qui prend d'ailleurs soin d'Agar et de son fils et promet à celui-ci qu'il deviendra une grande nation². Abimélec et Abraham traitent une alliance à Heurphécha³. Dieu invite Abraham à lui sacrifier son fils Isaac⁴. Jacob, se rendant en Mésopotamie, voit en songe une échelle allant de la terre au ciel⁵. Il épouse Lea et Rachel⁶. Celle-ci donne sa servante Bilha à Jacob, pour en avoir des enfants⁷. Lea devient mère d'Issacac, de Zabulon et de Din, tandis que Rachel enfante Joseph⁸. Jacob revient de la Mésopotamie; son beau-père Laban le poursuit, parce que Rachel lui a dérobé ses idoles; mais, à la suite d'un accordement que Dieu adresse au dernier en songe, il s'apaise et traite une alliance avec son gendre⁹. Jacob envoie des présents à son frère Esau, afin de bien le disposer en sa faveur¹⁰. Il adresse un aniel à Héthor¹¹. Joseph raconte à ses frères deux songes qu'il a eus; son père l'envoie auprès d'eux, ceux-ci veulent d'abord le tuer; sur le conseil de Ruben, ils le jettent ensuite dans une citerne; et finalement ils le vendent à des Médianites, qui le revendent en Égypte à Potiphar¹². Joseph, en prison, explique au chef des échanson et à celui des panetiers de Pharaon des songes qu'ils ont eus¹³. Il est

1) *xx*, 1-17.

2) *xxi*, 9-21.

3) *v*, 22-23.

4) *xii*, 1-13; 18.

5) *xxviii*, 11 s., 17-22.

6) *xxix*, 13-23, 25-28, 30.

7) *xxix*, 1-5, 8, 9.

8) *i*, 17-21, 23.

9) *xli*, 1, 4-17, 19-24, 26, 28-45, 54-54.

10) *xxxii*, 1-5, 14-22, *xxxiii*, 11.

11) *xxxv*, 1-4, 28-3.

12) *xxxvii*, 5-11, 13-24, 29 s., 36.

13) *xl*.

appelés la voir pour interpréter au double usage de Pharaon : celui-ci lui confia l'administration de tout le pays et le chargea, plus spécialement, d'assurer du blé pendant les sept années d'abondance prédites, pour le distribuer ensuite, pendant les sept années de disette, également prédites¹. Les frères de Joseph venaient en Égypte pour y acheter du blé et sont reconnus par lui². Il se fait connaître à eux et il les invite à revenir avec leur père, pour s'établir en Égypte³. Jacob, avec tous les siens, se rend à cette invitation⁴. Avant de mourir, il bénit les fils de Joseph⁵. Après sa mort, ses fils ont peur de Joseph, mais celui-ci les rassure et, arrivé à son dernier moment, il leur recommande de transporter ses os dans le pays de Canaan⁶.

Il est évident que la source à laquelle ces morceaux appartiennent, conformément au schéma suivi, qui raconte au moins l'histoire patriarcale depuis Abraham, et qu'elle contenait encore bien des renseignements qui ne sont pas parvenus jusqu'à nous. C'est ainsi que le début du premier morceau déjà traité clairement d'autres notices précédentes sur Abraham⁷. Les fragments de cette source que nous possédons encore dans la Genèse suffisent heureusement pour nous renseigner sur sa provenance et sur la date approximative de sa composition.

Tous les savants sont d'accord pour penser que les traditions qu'elle rapporte ont été puisées dans le royaume d'Éphraïm et que l'auteur qui les a recueillies et mises par écrit appartenait également à ce royaume. On remarquera la large part faite, dans ce document, à l'histoire de Joseph, le véritable patriarche de ce royaume, et la gloire qui lui est attribuée. Il ne faut surtout pas perdre de vue que Jacob, avant de mourir, bénit les fils de Joseph et eux seuls, c'est-à-dire les ancêtres supposés des principales

1) *ibid.*

2) *ibid.* 1-4, 8-25, 28-31.

3) *ibid.* 1-12, 15-18, 21-27.

4) *ibid.* 1-4.

5) *ibid.* 1, 28, 41-2, 45-2, 28-29.

6) *ibid.* 15-28.

7) *ibid.* 1.

tribus du royaume du Nord, Manasse et Ephraïm. Toutefois le trait le plus caractéristique qui trahit la véritable provenance de cette source, c'est la glorification de Béthel. On sait, en effet, que c'était là le plus important lieu de culte du royaume d'Israël, opposé par Jéroboam I^{er} à Jérusalem, la capitale, non seulement politique, mais aussi religieuse du royaume de Juda.

Ce que nous venons de voir prouve que notre document fut composé avant la ruine du royaume d'Israël, qui est lieu, comme on sait, en 722 avant Jésus-Christ. Nous croyons même qu'il est passablement plus ancien. Il est en effet très-probable qu'il remonte plus haut que les livres d'Osee et d'Amos. Ceux-ci condamnent sans ménagement le culte de Béthel¹. Nous avons là devant nous un tout autre point de vue que dans le document élohiste, où l'on parle de Béthel avec la plus profonde vénération, où l'on insiste même que c'est là qu'il faut plus spécialement payer la dîme à Dieu².

On pourrait objecter que les prophètes mentionnés expriment un point de vue partiais, qui n'était pas celui de l'auteur de notre source. Mais cette objection n'est pas fondée. Le récit que nous trouvons au commencement de Gen. xxxv et qui nous dit que Jacob recueillit les idoles qui étaient entre les mains des aînés et qu'il les ensevelit sous un térébinte, près de Sichem, prouve clairement que l'auteur du document élohiste appartenait au parti partiais. Et comme il cherche à nous présenter Abraham comme un prophète³, il faut en conclure qu'il était un partisan dévoué du prophétisme Israélite.

Il résulte de ces considérations que le document en question remonte passablement plus haut que le temps d'Amos et d'Osee, à une époque où Béthel jouissait encore de tout son prestige aux yeux du parti prophétique en Israël. Et comme ces deux prophètes ont exercé leur ministère dans la première partie du sixième siècle avant notre ère, il faut nécessairement en faire remonter la rédaction jusqu'au siècle précédent. Mais il n'est pas

1) Am. vii, 14; ix, 6, 1, 2; Qq. ix, 14; x, 5, 3, 15.

2) Gen. xxviii, 22.

3) xx, 7; 47.

probable qu'il date de plus loin. Il ne remonte certainement pas au delà de la formation du royaume du Nord, car, à la suite de celle-ci seulement, Béthel acquit le prestige qui a inspiré une partie de nos récits.

2° *Le document jéhviste*. — Une seconde source ancienne du Pentateuque est le document jéhviste, appelé ainsi parce qu'on y rencontre, dès le début, l'emploi prédominant du nom de Jahvé. Cette source se distingue de la précédente par le fait que les récits qui nous en sont conservés ne remontent pas seulement jusqu'à Abraham, mais jusqu'à l'origine du monde. Voici les morceaux de la Genèse qu'on lui assigne généralement : la création¹; le jardin d'Eden et la chute²; Caïn et Abel³; les descendants de Caïn et de Seth⁴; la naissance de Noé⁵; la corruption du genre humain⁶; le déluge⁷; Noé et ses fils⁸; la nouvelle humanité⁹; la tour de Babel¹⁰; la vocation d'Abraham¹¹; son arrivée au pays de Canaan¹²; son séjour en Égypte¹³; son retour en Canaan et sa séparation d'avec Lot¹⁴; Agar et Hamaï¹⁵; Jahvé apparaissant à Abraham et lui promettant un fils¹⁶; Sodome et Gomorrah¹⁷; origine des Moabites et des Ammonites¹⁸; les descendants de Nachor¹⁹; Rebecca demandée en mariage pour Isaac²⁰; Esau et

1) i, 1-5.

2) iii.

3) iv, 1-26.

4) v, 27-32.

5) vi, 2-9.

6) vi, 1-5.

7) vii, 1-2, 7-10, 12, 17, 21; viii, 20-22, 9-12, 20-22.

8) ix, 18-27.

9) x, 1, 18-19, 21, 25-30.

10) xi, 1-9.

11) xii, 1-4.

12) xii, 6-9.

13) xii, 10-20.

14) xii, 1-5, 7-14, 13-15.

15) xvi, 2, 4-7, 11-14.

16) xxi, 1-12.

17) xxi, 10-21, 28.

18) xxii, 20-24.

19) xxii, 20-24.

20) xxiv.

Jacob¹⁾; séjour d'Isaac dans le pays des Philistins et son alliance avec le roi du pays, Abimélech²⁾; arrivée de Jacob à Chanaan³⁾; naissance des fils aînés de Jacob⁴⁾; Léa donnant sa servante Zilpa à Jacob pour en avoir des enfants et plantant des mandragores à Rachel⁵⁾; Jacob obtenant pour ses esclaves les brebis en retour et augmentant son troupeau par la ruse⁶⁾; alliance entre Laban et Jacob, au moment de leur séparation⁷⁾; Jacob prie Dieu pour qu'il le protège contre son frère et il envoie des présents à celui-ci⁸⁾; rencontre et réconciliation de Jacob et d'Esau⁹⁾; Dina déshonorée par Sichem, fils de Hamor, et vengeance exercée sur celui-ci par les fils de Jacob¹⁰⁾; Joseph, le fils préféré de Jacob, vendu à des Éthiopiens¹¹⁾; Juda et Tamar¹²⁾; Joseph faussement accusé par la femme de Potiphar et jeté en prison¹³⁾; second voyage des fils de Jacob en Égypte, accompagnés de Benjamin¹⁴⁾; Benjamin accusé d'avoir volé la coupe d'argent de Joseph, et Juda disposé à porter la peine du forfait¹⁵⁾; Jacob arrive avec ses fils en Égypte et s'établit dans le pays de Gassan¹⁶⁾; les Égyptiens et leurs biens deviennent la propriété de Pharaon¹⁷⁾; Jacob fait promesse à Joseph de l'enterrer avec ses pères et moi en Égypte¹⁸⁾; il donne à Ephraïm la préférence sur Manassé¹⁹⁾; il

1) I, 21-22, 27-34.

2) I, 27, 2-4, 18 s., 19-30.

3) I, 2, 1-4.

4) I, 31-32.

5) I, 30, 9-15.

6) I, 25, 27, 29-32.

7) I, 30, 16, 18-30.

8) I, 31, 1-14.

9) I, 31, 1-17.

10) I, 31, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30.

11) I, 31, 35, 36-37.

12) I, 31, 38.

13) I, 31, 39.

14) I, 31, 40, 41, 42.

15) I, 31, 43.

16) I, 31, 44, 45, 46.

17) I, 31, 47, 48.

18) I, 31, 49, 50.

19) I, 31, 51, 52, 53.

béniit ses deux fils : Joseph l'enterra dans le pays de Canaan¹.

Les savants ne sont pas d'accord au sujet de l'origine de ce document. Les uns affirment qu'il est de provenance éphraïmite, comme la source élohiste, et les autres, qu'il est de provenance judéenne. Il faut reconnaître qu'on peut faire valoir des arguments en faveur de chacune de ces thèses. Voici deux listes des récits de la Genèse que Billiamm avance en faveur de l'origine judéenne de ce document². Juda y est considéré comme le chef de ses frères³, tandis que, d'après la tradition éphraïmite, c'est Ruben qui joua ce rôle⁴; de même, dans la bénédiction de Jacob, la prééminence est refusée à Ruben et accordée à Juda⁵; le récit de Gen. xxxiii, où il est question de Juda et de Tamar, doit rappeler une tradition judéenne; notre source assigne à Abraham, comme séjour habituel, Hébron⁶, alors que la tradition éphraïmite le fait habiter vers le désert du sud de la Palestine, spécialement à Guérar et à Beerschéba⁷. Les principaux arguments mis en avant par ceux qui défendent le point de vue opposé, sont les suivants : l'auteur du document yahviste partage des idées libérales concernant les lieux du culte⁸; il montre un grand intérêt pour Sichem⁹ et des dispositions peu favorables envers Juda¹⁰; il exalte enfin beaucoup les qualités de Joseph¹¹. Cette dernière série d'arguments est loin d'être péremptoire. Le premier prouve tout au plus que notre document provient d'une époque où la centralisation du culte n'était pas encore érigée en

1) xiii, 1-27.

2) I, 1-44, 44.

3) *Agnesi, Antiquitates, Rom.*, p. 325 s.

4) xxviii, 36 s.; xiii, 3 sgg.; xii, 16 sgg.; xxi, 24.

5) xxxiii, 21 s., 26 s., xxi, 22, 23.

6) xiii, 2-12.

7) xiii, 16; xxviii, 1.

8) ix, 1; xii, 14, 33; xvi, 13.

9) xi, 8; xiii, 18.

10) xxxiii.

11) xxxiii.

12) Dr. Weiss-Schröder, *Entstehung in der A. T.* (1891); Hesse, *Mythologie der A. T.*, p. 186 s.; le même, *Geschichte der A. T.*, § 210; Kuenen, *Nachrichte in die Bücher der A. T.*, § 13; note 33.

dogme, ce qui n'eut lieu en Juda même que fort tard. Le *scénitil* pourrait être interprété dans un sens favorable à la thèse contraire; car si Gen. xxviii est une critique de Juda, le chapitre xxiv pourrait bien impliquer un blâme à l'adresse du Sichem et du royaume du Nord. Ou bien si ce dernier morceau est une preuve d'intérêt pour Sichem, comme le veulent les derniers savants, celui-là peut l'être pour Juda, comme le soutient Billmann. Nul n'a l'argument tiré de l'exaltation des qualités de Joseph n'est pas non plus décisif. A partir d'un certain moment, ce patriarche intéressait en effet tout Israël et non seulement les habitants du royaume du Nord. La provenance judéenne de ce document nous paraît donc plus probable que son origine éphraïmite.

La même divergence existe entre les savants, quand il s'agit de déterminer la date de composition du document jahviste. Les uns prétendent qu'il remonte plus haut que le document élohiste, les autres, au contraire, qu'il est de date plus récente. Kuenen, qui soutient la première de ces thèses, fait valoir à l'appui de sa manière de voir les nombreux résea de cette source qui ont un caractère fort antique¹. Billmann, qui partage le point de vue inverse, le défend en s'appuyant sur les nombreux traits qui trahissent une époque relativement récente². Quant à nous, nous pensons qu'on a tort de trancher la question en bloc. Kuenen se voit en effet obligé d'admettre différents remaniements judéens des deux sources du Pentateuque dont nous venons de parler et d'y distinguer des parties plus anciennes et des additions postérieures³. Il est certain que les morceaux jahvistes ont bien d'être un seul et même caractère et que tous ne peuvent pas provenir de la même époque ni de la même main.

Ainsi, déjà dans le premier de ces morceaux, qui parle de la création et de la chute, nous trouvons des traits si naïfs et des anthropomorphismes si grossiers qu'il faut réellement leur attri-

1) *Op. cit.*, t. I^{er}, note 11, 12, 13, 22.

2) *Op. cit.*, p. 425-444.

3) *Op. cit.*, p. 12.

liser une haute antiquité¹. Mais, d'un autre côté, tout le récit de la chute est dominé par des réflexions touchant le rapport entre les maux de la vie et le péché qui deviennent une époque plus avancée. Pour nous expliquer ce double courant, il faut admettre ou qu'un récit primitif, dont on a conservé certains éléments, a été retravaillé par un éditeur postérieur, ou bien que l'auteur de ce récit a directement puisé dans la tradition populaire et en a reproduit quelques traits antiques, tout en les encadrant dans un récit d'un ton plus moderne. Dans le microcosme qui se rapporte à Cain et à Abel, nous constatons le même phénomène. Cain craint de s'éloigner de Jéhvé, en quittant le pays où il se trouve², ce qui est assurément fort naïf. Mais, dans le reste du chapitre, s'exprime cette idée philosophique, que l'homme juste seul est agréé de Dieu et non le méchant. Dans Gen. vi, 1-4, est relaté le trait mythologique concernant l'union conjugale entre les anges et les filles des hommes, qui donna naissance à des géants; mais nous y trouvons aussi cette conception doctrinaire, mise dans la bouche de Jéhvé: « Mon esprit ne restera pas toujours dans l'homme: car l'homme n'est que chair. » Gen. vii, 20-22 nous dit que Jéhvé sentit une odeur agréable, quand Noé lui offrit un sacrifice, mais aussitôt après nous lisons cette double sentence: « Je ne manifesterai plus la terre, à cause de l'homme: car les pensées du cœur de l'homme sont mauvaises dès sa jeunesse... Tant que la terre subsistera, les semailles et la moisson, le froid et la chaleur, l'été et l'hiver, le jour et la nuit ne cesseront point. » Quelle naïveté encore dans le chapitre xviii, où l'on raconte que Jéhvé et deux compagnons célestes acceptèrent l'hospitalité d'Abraham et mangèrent les gâteaux et autres mets apprêtés par Sara³. Un peu plus loin, on nous dit également que Dieu descendit du ciel pour voir si les gens de Sodome et de Gomorre avaient réellement agi selon le bruit parvenu jusqu'à lui⁴. Mais entre les deux textes sont placés quelques paroles qui

1) Gen., ii, 7 et 24 a; iii, 6 seq. 21 a.

2) ii, 14, 15.

3) v, 1-8.

4) v, 21.

expellent tout à fait le Deutéronome et où Dieu dit qu'il a choisi Abraham, afin qu'il ordonne à ses fils et à sa maison de garder la voie de Jéhvé, en pratiquant la droiture et la justice¹. Tout de suite après nous rencontrons le beau passage où ce patriarche, avec une persévérance touchante, supplie Dieu de vouloir bien épargner les habitants de Sodom, s'il y a quelques justes², ce qui rappelle encore les enseignements du Deutéronome, ainsi que ceux de Jérémie³. — Nous pourrions poursuivre cette comparaison et montrer que dans presque tous les récits qu'on attribue généralement à la source jéhviste, on remarque la double face que nous venons de signaler. Mais les exemples relevés suffisent. Au lieu d'affirmer que cette source est fort ancienne, comme le veulent plusieurs, on se laisse aller à lui donner par les traits antiques qu'elle renferme, ou qu'elle ont de date plus récente, comme la soutiennent les autres, en ayant principalement égaré aux traces évidentes d'un âge postérieur, qui n'y manquent pas davantage. — Il faut donc distinguer, autant que cela est possible, entre ces deux sortes d'éléments et ne pas assigner à tous la même date et la même provenance.

Nous croyons que des parties assez nombreuses de ce document remontent plus haut que la source élohiste, qui présente en somme beaucoup plus d'unité de conception et de rédaction, mais que, par contre, d'autres sont de date plus récente. C'est à ce point, le point de vue de Kuenen. Seulement nous nous gardons bien de chercher, comme ce savant, à découvrir la date exacte de chacun de ces éléments, car cela nous paraît impossible. De même, nous n'oserions affirmer, comme lui, qu'il y ait plusieurs additions des documents élohiste et jéhviste, avant leur réunion en un seul corps d'ouvrage. Il est certain que les différentes sources du Pentateuque ont été combinées plusieurs fois, avant d'arriver à la forme sous laquelle nous les possédons. Mais si l'on peut encore assez bien discerner ce qui appartient aux

1) Y, 19, comp. Deut., vi, 7; xi, 19; xxii, 46.

2) Y, 23-24.

3) Deut., xiv, 16; Jer., xxi, 29 s.

sources primitives. Il nous paraît à peu près impossible de distinguer aussi nettement ce qui provient de chacun des rédacteurs postérieurs. Ne voulons pas l'impossible et ayons le courage de confesser notre ignorance, quand des renseignements suffisants nous font défaut.

Avant d'aborder la troisième source du Pentateuque dont nous possédons des morceaux dans la Genèse, nous devons encore dire un mot de plusieurs chapitres qui ne se rattachent pas à cette source et dont nous n'avons cependant pas parlé jusqu'ici.

Le premier est Gen. xiv, qu'on a voulu rattacher tout à tout à chacune des sources de la Genèse et au sujet duquel les uns ont affirmé que c'est le morceau le plus historique de tout le livre, tandis que les autres lui ont dénié tout caractère historique¹. Dillmann, qui a fourni le meilleur commentaire sur la Genèse, comme sur l'Hexateuque en général, arrive à la conclusion que ce chapitre provient du dernier rédacteur ou d'une autre main, mais qu'à la base du récit se trouvent des éléments qui ont probablement été empruntés à la source élohiste.

Nous devons mentionner, en second lieu, le chapitre suivant (xv). L'un de ceux qui ont été le plus remaniés. Plusieurs savants l'ont attribué tout entier au document jéhviste. D'autres l'ont partagé entre lui, la source élohiste et différents rédacteurs². C'est assez dire que le problème est obscur. Il est certain qu'on y trouve des éléments de date récente. On y rencontre, par exemple, la thèse dogmatique de la justification par la foi³, dont on cherche en vain une trace dans l'Ancien Testament, avant l'époque d'Habacuc⁴.

Gen. xvi a aussi été attribué par la plupart des savants à la source jéhviste. Mais finalement il a fallu reconnaître que ce chapitre renferme également des fragments de la source élohiste et qu'ils ont été si bien combinés avec les éléments

1) Voy. Dillmann, à ce chapitre.

2) Voy. Dillmann, à ce chapitre.

3) V. 2.

4) Hab., II, 4.

juristes qu'on ne saurait plus guère les distinguer les uns des autres¹.

3° *Le document sacerdotal*. — Un troisième document est à la base des récits de la Genèse. On l'appelait autrefois le document élohiste, parce que Dieu y est exclusivement appelé Élohim, jusqu'à Ex. vi. Mais depuis qu'on a découvert qu'une autre source du Pentateuque se distingue d'une manière semblable, on appelle de préférence celle-ci la source élohiste et l'autre, le document ou le code sacerdotal, vu son caractère sacerdotal prononcé. Voici quels morceaux et fragments de la Genèse appartiennent à cette source.

La création²; la postérité d'Adam par Seth, jusqu'à Noé³; le déluge⁴; Noé et ses fils et l'alliance de Dieu avec lui⁵; la postérité des trois fils de Noé⁶; la postérité de Sem⁷; Abram se rendant avec Sarai et Lot de Charan dans le pays de Canaan⁸; séparation de Lot et d'Abram⁹; Agar, donnée par Sarai comme concubine à Abram, lui enfante un fils qu'il appelle Ismaël¹⁰; le nom d'Abram et celui de Sarai changés en ceux d'Abraham et de Sara et l'institution de la circoncision¹¹; Dieu sauve Lot du désastre de Sodome¹²; naissance et circoncision d'Isaac¹³; la mort de Sara et sa sépulture dans la caverne de Macpela¹⁴; la mort d'Abraham¹⁵; la postérité d'Ismaël¹⁶; Isaac, Rébecca et leurs

1) Voy. Hilgenfeld, 4^e et 5^e chapitres.

2) i, 1-3, 4.

3) i, 1-28, 29-32.

4) vi, 9-22; vii, 1, 13, 13-16, 18-21, 24; xii, 1, 20-25; 138, 14-16.

5) ix, 1-17, 28 s.

6) x, 1, 7, 20, 22 s., 24 s.

7) xi, 10-27, 31 s.

8) xi, 31, 3.

9) xii, 6, 11, 12.

10) xvi, 3, 7, 16 s.

11) xvi.

12) xii, 22.

13) xii, 28-5.

14) xiii.

15) xiv, 7-11.

16) v, 12-17.

deux fils¹, Esau et ses femmes²; Jacob se rend à Paddan-Aram, auprès de Laban, pour chercher une femme³; il revient avec tous ses biens auprès d'Esau⁴; il campe devant la ville de Sichem⁵; Hamor obtient pour son fils Sichem la main de Dina, fille de Jacob, à la condition que tous les Sichémites se soumettent à la circoncision⁶; Dieu apparaît à Jacob et lui donne le nom d'Israël⁷; les deux fils de Jacob et la mort d'Isaac⁸; la postérité d'Esau⁹; l'âge de Joseph, lors de son arrivée en Égypte¹⁰; nommement des membres de la famille de Jacob qui se rendent en Égypte¹¹; Joseph présente son père à Pharaon et l'établit dans la contrée de Hamse¹²; Jacob adopte Ephraïm et Manassé pour ses propres fils¹³; il exprime le désir d'être enterré dans la caverne de Macpéla¹⁴; ses fils se conforment à ce désir¹⁵.

La critique moderne a longtemps considéré le document sacerdotal comme la source la plus ancienne du Pentateuque, jusqu'à ce que l'école de Reuss et d'autres aient assigné la dernière place et eu l'honneur la rédaction à l'époque d'Esdras. Nous admettons pleinement ce résultat; mais nous ne pouvons pas le justifier ici, parce que la démonstration se repose principalement sur la législation de ce document, qu'on ne rencontre qu'à partir de l'Exode. Cela n'est d'ailleurs pas nécessaire. En vue du but que nous poursuivons, il suffit de savoir que notre source est de date plus récente que les deux autres dont nous

1) V. 19-21, 26.

2) xxvi, 34-35.

3) xxvi, 43-xxviii, 2.

4) xxix, 18.

5) xxxi, 19.

6) xxxiv, 1-5, 7, 8, 9-16, 18-17, 20-24.

7) xxxv, 6-7, 9-12.

8) I, 29-32.

9) xxxvi, 6-9, 10-13.

10) xli, 50.

11) xlii, 6-17.

12) xliii, 7-11.

13) xlv, 24.

14) xlix, 26-33.

15) l, 12-13.

nous sommes occupés. C'est ce qui n'est pas contesté par d'Eichthal, Varnes et Horst, qui viennent de se séparer, touchant la question du Deutéronome, de l'école de Ruge¹. Et, dans le camp opposé, on l'on ne veut pas admettre que le code sacerdotal ait été écrit après l'exil, on se voit de plus en plus obligé de reconnaître qu'il est en tout cas de date plus récente que les sources élohiste et jahviste. C'est ce que prouve la dernière publication du comte de Baudissin, *Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums*². Dès lors il est certain que cette partie du Pentateuque ne fut composée qu'après la ruine du royaume d'Israël et qu'elle est certainement d'origine judéenne. Ce résultat sera confirmé par la suite de notre étude même.

II

Les récits du document élohiste et les récits similaires.

Nous avons vu que le premier récit du document élohiste est Gen. 22, 1-17. Est-ce là un récit vraiment historique? Le fait, qu'Abraham y est présenté comme l'un des prophètes, tels que nous ne les rencontrons que dans l'histoire bien postérieure d'Israël³, nous le fait pas penser. On voit en outre qu'Abraham n'est pas placé ici dans un rapport purement personnel avec Abimélec, mais en rapport avec toute la nation sur laquelle celui-ci domine⁴. Nous sommes donc porté à croire que, dans ce chapitre, se reflètent les rapports entre Israël et ses voisins de l'ouest, les Philistins, avec lesquels ils eurent souvent des contestations et des guerres acharnées. Notre récit, on Abimélec rappelle Abraham et Sara d'attentions et de présents très insuffisamment

1) D'Eichthal, *Mélanges de critique biblique*; Varnes, *Une nouvelle Agnoscence sur la composition et l'origine du Deutéronome*; Horst, *Études sur le Deutéronome*, dans la Revue de l'Histoire des Religions, t. XVI, XVII, XVIII.

2) Voy. p. 65 s., 228, 271, 278 s.; comp. Kittel, *Geschichte der Hebräer*, t. p. 119; Bédou, *Histoire du peuple d'Israël*, II, p. 264 sqq., 228 sqq., 279 sqq.; t. V, 7, 17.

3) V. 4.

motivée, n'est-il pas pour but d'établir de bons rapports entre les deux nations rivales ?

Cette supposition est confirmée par Gen. xxi, 23-25, qui sert de complément au morceau précédent. Il est ici question d'une alliance formelle entre Abimélech et Abraham, et il est dit expressément au verset 23 que cette alliance doit s'étendre aux descendants. Abimélech insiste dans ce texte pour qu'Abraham use envers tout son pays de la même bienveillance dont il a été l'aïeul de sa part. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il ne s'agit pas ici d'un individu, mais que, derrière Abraham, il faut voir sa postérité, le peuple d'Israël, qui doit user de bienveillance envers le pays voisin et phénicien. Et si, dans le même récit, il est question de puits situés à Beerschéba, au sein desquels il y a des contestations et dont Abraham revendique le droit de propriété, cela se rapporte certainement à des différends qui surgirent bien entre les deux nations, concernant des puits situés sur leur commune frontière et dont il s'agissait d'assurer la possession à Israël. — Le récit parallèle que nous rencontrons un peu plus loin¹, est dominé par les mêmes préoccupations : mais il est évident qu'il a subi toutes sortes de modifications et que celui de la source élohiste nous est, mieux que lui, parvenu dans sa forme primitive.

Il faut encore remarquer les traits suivants. Un rédacteur Jahviste nous dit, dans l'un de ses récits, qu'Abraham planta des tamaris à Beerschéba et y invoqua Dieu², et, dans l'autre, que Dieu y apparut à Isaac, qu'il lui promit d'être avec lui et de multiplier sa postérité et que ce patriarche bâtit la mensale et invoqua le nom de Jahvé³ ; plus loin le document élohiste nous apprend que Jacob offrit des sacrifices et que Dieu lui parla en vision dans cette même localité et lui fit là de belles promesses⁴ : tout cela a pour but de consacrer et de légitimer le culte qui se célé-

1) xxi, 12 sqq.

2) xxi, 22.

3) xxi, 23-25.

4) xxi, 1-4.

ben longtemps et jusqu'fort tard à Beerschéba¹. Une tendance analogue se manifeste en effet dans de nombreux récits de la Genèse, comme nous le verrons.

Le second récit principal du document ébléiste nous parle d'Agar et de son fils, et il nous dit qu'Abraham les fit partir de chez lui, conformément au désir de Sarah et à la volonté de Dieu². Est-ce là une simple histoire de famille et de l'histoire proprement dite? Nous ne le pensons pas. Il faut bien observer la double promesse divine renfermée dans notre récit, savoir qu'Isaac aura une nombreuse postérité qui devra former la vraie lignée d'Abraham, mais que le fils d'Agar sera aussi le père d'une grande nation³. Nous voilà donc de nouveau en face de deux nations et non en face de simples individus. Si nous prenons en considération les autres textes de la Genèse qui se rapportent au même sujet, nous n'aurons pas de peine à trouver une confirmation de cette interprétation et à trancher la question de plus près. Dans le texte parallèle, emprunté aux deux autres sources et qui ne diffère du précédent que dans les détails, nous apprenons que le fils d'Agar s'appelait Ismaël⁴. Un peu plus loin, on nous fait connaître les douze fils d'Ismaël et l'on nous dit qu'ils furent douze chefs de peuples et qu'ils habiterent le nord du désert arabique⁵. Ismaël est donc le père des Nédonius de l'Arabie⁶. Or la langue, la religion et les mœurs des Arabes et des Hébreux prouvent, comme on sait, leur parenté et leur commune origine. Les derniers en avaient le sentiment. Et voilà ce qui s'exprime dans les notices précédentes, où ils se donnent, à eux et aux Israélites, un père commun, Abraham. Dans leur orgueil national, ils prétendaient toutefois qu'eux seuls étaient les descendants légitimes du patriarche et que les Israélites étaient une race moins noble, leur mère n'ayant été qu'une concubine d'Abraham et, de plus, une Égyptienne.

1) Gen. 1, 5, vers. 11.

2) Gen. 16, 1.

3) Gen. 17, 18.

4) Gen.

5) Gen. 25, 12-18; comp. Gen. 25.

6) Gen. 25, 12.

comme le fut aussi la femme d'Ismaël¹. Ce n'est pas tout. La notice qui dit qu'Abraham éloigna Ismaël de chez lui et le chassa dans le désert, au l'ordre même de Dieu, veut faire entendre que Dieu a assigné aux Ismaélites le désert comme propriété ou lieu d'habitation, tandis que les Israélites sont les seuls vrais propriétaires de Canaan. Cette interprétation, déjà évidente par elle-même, trouvera une confirmation pleine et entière dans les nombreux traits de la Genèse qui ont pour but d'assurer la possession de Canaan à Israël et que nous rencontrerons dans la suite.

La signification du récit qui nous rapporte le sacrifice d'Isaac est très transparente². Nous savons que les sacrifices humains étaient en usage parmi les Sémites en général et aussi parmi les Hébreux³. Mais, à un moment donné, ces sacrifices furent prohibés en Israël et remplacés par des victimes animales⁴. On a évidemment voulu donner une sanction solennelle à cette législation par notre péripécose. Un rédacteur Judéen et Jahviste dont la main s'y trahit en plusieurs endroits⁵, a très probablement remplacé le nom de la localité où ce sacrifice était primitivement fait, par celui de Marisja⁶, qui désigne, dans le langage postérieur, la montagne de Sion, où se trouvait le temple de Jérusalem⁷. Le but de cette substitution était d'imprimer à l'endroit où se trouvait alors le seul sanctuaire légitime d'Israël, à cette montagne sainte par excellence, un caractère sacré, en y transportant le sacrifice en question. Nous avons déjà vu qu'on faisait servir l'histoire des patriarches à sanctionner d'avance le culte qui se célébrait plus tard en Israël.

La fondance du récit qui rapporte la vision de Jacob est

1) *Gen.* 21, 22; 9, 21.

2) *Gen.* 1, 10.

3) Voy. notre *Théol. de l'A. T.*, p. 37 s. et *Essai de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 180 s.

4) *Ex.* 22, 11 sqq.; comp. *Deut.*, II, 1, 2; *Lev.* 17, 10.

5) *V.* 11, 14 sqq.

6) *V.* 2.

7) Voy. *Hilsmann, a Gen.*, XII, 2.

également très évidente. On sait que, d'après ce narrateur, Jacob, réveillé du sommeil où il avait vu une échelle allant de la terre au ciel et sur laquelle les anges de Dieu montaient et descendaient, eut la conviction que Dieu était en ce lieu, que c'était la maison même de Dieu, qu'il l'appela, pour cette maison, Bethel et promit qu'après son retour heureux il donnerait au Dieu de Bethel la dîme de tout son avoir¹. Nous savons que Bethel fut plus tard un lieu saint², que c'était surtout l'un des principaux centres religieux du royaume d'Israël³. Notre récit veut donc imprimer un caractère sacré à cette localité et légitimer la culte qui y fut longtemps célébré. Ce même fait est poursuivi par d'autres notices de la Genèse. C'est ainsi qu'il y est dit qu'Abraham déjà arriva à Bethel, où il bâtit un autel à Jéhovah et invoqua son nom⁴. Plus loin on raconte que ce patriarche y revint une seconde fois et que Dieu lui fit là les plus magnifiques promesses⁵. Enfin le récit de Gen. xxv, 1-8, qui rapporte qu'après son retour de la Mésopotamie Jacob exécuta sa promesse, qu'il éleva réellement un autel à Bethel et qu'il y enterma avec Deborah, la sœur de Rebecca, n'est que le complément de xxv, 11 sqq. et tend à la même fin. Quant au morceau parallèle du document sacerdotal, xxv, 9 sqq., ce n'est qu'une transformation du vieux texte, arrangé conformément aux vues d'un autre âge.

Considérons maintenant les récits qui se rapportent à Jacob et à Esau, sans distinguer les sources élohiste et jéhoviste, puisque, dans cette partie de la Genèse, elles sont extrêmement enchevêtrées.

On nous dit tout d'abord que ces deux frères étaient des jumeaux, au sujet desquels l'oracle avait prédit, avant leur naissance, qu'ils formeraient deux peuples, dont le plus grand serait assujéti au plus petit; que, lorsque les deux furent devenus des hommes, Esau, appelé aussi Edom, vendit son droit d'aînesse

¹ xxiii, 11 sqq.

² Jug., x, 16, 26 s.; 1 Sam., x, 5.

³ 1 Rois, xix, 29 sqq.; II Rois, x, 22 s.; Am., iii, 14; ix, 11, 12.

⁴ Gen. 8.

⁵ Gen. 28, 14 sqq.

à Jacob pour un plat de lentilles¹. On voit, par les paroles de l'oracle mentionné, qu'on a en vue dans cet épisode et non deux individus : les Édomites, dont Esau était le patriarche, et les Israélites ou descendants de Jacob. Aussi les rapports entre les deux peuples nous donnent-ils la clef de la portion de l'histoire patriarcale dont nous nous occupons ici.

Les Édomites étaient les voisins du sud-est des Israélites et parlaient la même langue qu'eux. De là l'idée qu'ils étaient issus d'un même père. Nous apprenons en outre que les Édomites eurent des rois avant les Israélites² et qu'ils étaient, par suite, assimilés en peuple avant eux. D'où la notice qu'Esau était l'aîné de Jacob. Mais comme, plus tard, les Édomites furent subjugués par les Israélites³, notre récit nous explique comment il se fait que le droit d'aînesse passa d'Esau à Jacob. L'hostilité qui est relevée, dans notre récit et plus loin⁴, entre les deux frères, ainsi que leur réconciliation, que la Genèse nous raconte aussi⁵, reflètent également les rapports entre le peuple d'Édom et celui d'Israël. L'histoire prouve que ces peuples voisins étaient souvent des ennemis, mais que leur réconciliation et les rapports de bon voisinage entre eux étaient parfois très désirables. De là à la fois les traits d'hostilité entre les deux patriarches et leur réconciliation fraternelle.

L'un des points les plus importants, ici, est assurément celui qui nous dit qu'Esau, après sa réconciliation avec Jacob, prit tout ce qu'il avait acquis dans le pays de Canaan et alla s'installer dans la montagne du Scir⁶. Le but incontestable de ce fragment est d'établir que les descendants d'Esau, les Édomites, devaient considérer le pays situé au sud-est de la Palestine comme leur domaine propre et le pays de Canaan comme la propriété des descendants de Jacob.

1) *Gen.* 22-34.

2) *Gen.* 36. *Nomb.* 24, 14.

3) *Id.* *Son.* 17, 14.

4) *Gen.* 27, 41.

5) *Id.*

6) *Gen.* 32, 3-4; *Id.* 33, 15.

Dans le morceau qui rapporte la bénédiction donnée par Isaac à ses deux fils¹, on est choqué de voir que Jacob a pu obtenir effectivement la bénédiction que son père avait destinée à Esau. On se demande pourquoi Isaac maintint sa bénédiction à Jacob, après la découverte de la fraude indignue dont celui-ci avait usé pour se l'attribuer, et surtout comment Dieu a pu lui donner son approbation et la sanctionner par les faits. Elle bien, cela s'explique fort naturellement par la supposition que ce récit n'est que le reflet de l'histoire postérieure. Celle-ci nous apprend que les Israélites habitaient un pays fertile, tandis que les Edomites, installés au nord du désert de l'Arabie, vivaient du produit de la chasse et de la guerre. Elle nous apprend encore que les derniers furent d'abord subjugués par les premiers, comme nous l'avons déjà dit, mais qu'ils s'affranchirent après coup de leur domination². C'est en vue d'expliquer théocratiquement ces circonstances qu'est formulée la bénédiction d'Isaac. On n'a en effet qu'à jeter un coup d'œil sur cette bénédiction, d'un côté, et sur la situation géographique et les rapports politiques des deux peuples, de l'autre, pour voir que celle-ci fut inspirée par ceux-ci.

Les rapports entre les patriarches et la Mésopotamie méritent aussi d'attirer votre attention: C'est de là qu'Abraham vient dans le pays de Canaan³. C'est de là et parmi les parents de sa famille qu'il fait chercher une femme pour Isaac⁴, et c'est là encore que Jacob cherche ses femmes et vit même longtemps auprès de son beau-père Laban⁵. Ces notions ont évidemment pour base la parenté réelle qui existait entre les Israélites et les habitants de la Mésopotamie. Elles pourraient avoir un pour but spécial de cimenter l'union des Israélites et des Syriens, soit après que David eut soumis les derniers et les eut rattachés à son royaume⁶,

1) Gen., 27, 28.

2) Il. Rom., viii, 30.

3) Gen., 12, 4.

4) Gen., 27, 45.

5) Gen., 29.

6) Il. Rom., viii, 30.

sont au moment où la Syrie et le royaume d'Israël forment une alliance offensive contre Juda¹. En disant qu'Isaac et Jacob ne prirent pas de femmes cananéennes, on veut en outre inculquer aux Israélites le principe qu'on rencontre souvent dans l'Ancien Testament et d'après lequel ils ne devaient pas traiter alliance avec les Cananéens ni contracter mariage avec eux. Il ne faut pas non plus perdre de vue que les Hébreux ont envahi le pays de Canaan par la frontière orientale et qu'avant la conquête ils ont probablement habité longtemps le pays situé au delà du Jourdain; quelques-unes de leurs tribus s'y sont même installées définitivement. Ils avaient, par suite, déjà anciennement des rapports inévitables avec les peuplades des régions de la Syrie et des parties méridionales de la Mésopotamie. Plus d'une tribu de ces peuples voisins et parents de langue, de race et de religion se sera jointe à eux. Or une tribu plus faible qui se joint à une autre et qui joue, vis-à-vis d'elle, un rôle subordonné est, dans l'antiquité, présentée quelquefois sous la figure d'une femme, c'est-à-dire la mère de la tribu, qui épouse le père ou patriarche de la tribu prépondérante qui l'absorbe. Sara, Rébecca, Léa et Rachel, et leur union avec les patriarches, signifient donc probablement que certaines tribus syriennes ou mésopotamiennes se sont unies aux tribus hébraïques et ont été absorbées par elles.

Il faut encore dire un mot des rapports entre Jacob et Laban, l'Araméen². On connaît assez le stratagème employé par celui-ci pour que Jacob, après avoir servi sept ans, ne vint d'obtenir la main de Rachel, fût obligé d'épouser d'abord Léa et de servir encore une fois sept ans, afin de pouvoir épouser ainsi la première³. On sait également la ruse à laquelle Jacob eut recours pour s'enrichir au détriment de son beau-père⁴. Les rapports entre eux se gâtèrent ainsi, nous dit-on, en sorte que Jacob quitta furtivement la Mésopotamie, avec ses femmes et tous ses biens⁵.

1) *Id.*, vii, 11 *ibid.* xv, 37.

2) *Gen.* 29.

3) *xxxii*, 15 *seq.*

4) *xxxii*, 37 *seq.*

5) *xxxii*, 1 *seq.*

Laban marcha à sa poursuite et voulut lui faire rendre compte de sa conduite¹. Finalement ils traitèrent une alliance et fixèrent la frontière qui devait séparer leurs domaines respectifs et être respectée par les deux parties contractantes². Nous avons évidemment, dans ces récits, le reflet des rapports qui existèrent, à certains moments, entre les Syriens et les Israélites, des habitants dont ils usèrent les uns envers les autres pour s'arracher réciproquement toutes sortes d'avantages. Et comme les litiges et les contrats avaient pour objet, non pas des filles à marier ou des troupeaux de bœufs à garder, mais l'annexion de contrées et de tribus, il est naturel que le conflit fut le vider d'un vide par une délimitation de frontières.

La Genèse rattache intimement à l'histoire d'Abraham celle de Lot, son neveu et le père des Moabites et des Ammonites, qui habitaient le pays situé à l'orient de la Palestine. Le premier prend le second avec lui, en quittant Charran³. Il l'emmena en Egypte et l'en ramène⁴. Il le traite avec les plus grands égards, quand des querelles éclatent entre leurs bergers⁵. Il va le secourir et le délivre d'un grand danger⁶. Il intercède auprès de Dieu en faveur du pays qu'il habite⁷, et il réussit à sauver, sinon le pays lui-même, du moins son parent⁸. Tout cela a certainement pour but d'établir ou de maintenir de bons rapports de voisinage entre les Israélites, d'un côté, les Moabites et les Ammonites, de l'autre. Le récit qui présente ces deux derniers peuples comme issus d'un ancêtre⁹, est, au contraire, le produit de la haine des Israélites contre eux-ci. Nous savons, en effet, que les rapports entre eux furent tantôt bons et tantôt hostiles. Ces sentiments réciproques différents nous expliquent les récits

1) V. II 209.

2) V. 44-47.

3) xvi, 1-5.

4) xvi, 1-5.

5) V. 16-17.

6) xvi, 12-14.

7) xviii, 22-33.

8) xix, 29.

9) V. 26-27.

de l'entente différente que nous venons de relever. La mention, que Lot choisit de préférence le pays de Sodome et de Gomorre pour l'habiter, plutôt que le pays de Canaan¹, doit évidemment apprendre aux Ammonites et aux Moabites qu'ils sont tenus de renoncer à tous les droits sur ce dernier pays, comme Balaam lui-même le reconnaît². Ce savant admet également que le récit qui présente les Ammonites et les Moabites comme issus d'un inceste, est l'expression de l'antipathie que les Israélites éprouvèrent de plus en plus pour Moab-Ammon, à partir de l'époque de Jéhu, et qui se traduit encore dans l'ordonnance législative de Deut. xxv, 3 sqq³.

D'après Gen. xxv, 1-6, dont la provenance n'est pas facile à établir, mais qui cadre parfaitement avec ce que nous venons de voir, Abraham, vers la fin de ses jours et après la mort de Sarah, prit encore une femme, nommée Keturah et rangée parmi les concubines d'Abraham, et engendra une série de fils qu'il envoya loin d'Isaac, dans le pays d'Orient. Cette notice, irréalisable en elle-même et inconciliable avec d'autres textes de la Genèse⁴, poursuit un but analogue à ceux dont il vient d'être question. Elle repose sur l'idée que les peuplades qui vivaient à l'orient du pays de Canaan et qui parlaient la même langue que les Israélites, descendant des mêmes ancêtres, mais, en vue d'attribuer à Israël la supériorité de race et les privilèges sur Canaan, on fait entendre que ces peuples descendent de concubines, comme les Ismaélites, et qu'Abraham, de son vivant déjà, éloigna leurs premiers pères des possesseurs d'Isaac, c'est-à-dire du pays de Canaan⁵. Cet éloignement, comme celui d'Ismaël et la séparation qui eut lieu entre Abraham et Lot, a certainement encore pour but de montrer que les Israélites seuls ont des droits sur Canaan et non les autres peuples voisins.

Après avoir considéré les récits qui s'occupent principalement des rapports entre Israël et les peuples limitrophes, nous devons

1) Gen. 12 sqq.

2) Balaam, 4^e éd., p. 244.

3) Gen. cit., p. 206.

4) Comp. surtout Gen. 17.

5) Gen. 25 a.

aussi nous occuper brièvement de ceux qui ont trait aux rapports des différentes tribus entre elles. Ce sont surtout ceux où il est question des femmes et des fils de Jacob.

Pourquoi ce patriarche prit-il deux femmes et deux sœurs, l'une plus âgée qu'il épousa d'abord, et l'autre plus jeune, qu'il épousa ensuite? Ces deux femmes représentent probablement deux tribus différentes, mais parentes, ou deux groupes du tribu qui se sont joints aux Jacobites successivement. Qu'en le remarque bien, les tribus israélites qui portent les noms des fils aînés de Jacob, valant par Lea, comme Ruben et Siméon, ne jouant plus, dans les temps historiques, qu'un rôle insignifiant. Mais, étant censées descendre des aînés de Jacob, elles doivent avoir exercé d'abord une influence prépondérante, dont nous n'apprenons toutefois plus rien. Juda, qui a joué un grand rôle, est le fils de l'aînée des deux femmes et il est plus âgé que Joseph, parce que les Judéens ont réussi à s'établir solidement dans le pays de Canaan avant la maison de Joseph, c'est-à-dire avant les tribus d'Ephraïm et de Manassé. Joseph a deux fils, Manassé et Ephraïm, parce que les Josephites, devenus trop nombreux à un certain moment, se partagèrent en deux tribus distinctes. Ephraïm, le plus jeune fils de Joseph, obtint, par la bénédiction providentielle de Jacob, le droit d'aînesse, qui, au vu du sa naissance, aurait revendu à Manassé. Pourquoi cela? Parce que la tribu d'Ephraïm se trouvait, dans les temps historiques, à la tête des autres tribus du Nord et effaça le rôle que la tribu de Manassé aura joué d'abord. Benjamin est le plus jeune fils de Jacob, parce que la tribu de Benjamin s'est formée la dernière. Joseph et Benjamin sont des frères et celui-ci est l'aîné, parce que, primitivement, les Benjaminites faisaient partie de la maison de Joseph¹, dont il est encore question assez tard², et qu'ils ne s'en détachèrent que dans la suite, pour former une

1) Gen. 45 sqq.

2) Voy. Jug. 1; Jos. 116, 12 sqq.

3) Gen. 45 sqq.

4) Voy. 2 Sam. 11, 14-20.

5) Nôl, 21, 28.

tribu indépendante. Que signifient les concubines de Léa et de Raebel, qu'elles donnent comme concubines à Jacob, pour en avoir des fils ? Un certain nombre de tribus Israélites n'ont joué qu'un rôle subordonné, comparativement aux autres. Et bien, ce sont en général celles dont les pères doivent être nés de ces concubines.

Arrêtons-nous encore spécialement à l'histoire de Joseph, qui est autant mise en relief que celle des trois grands patriarches. Considérons d'abord Gen. xxi, où nous voyons ce patriarche à la tête de tout le royaume d'Égypte et ses frères qui se rendent auprès de lui pour chercher du blé. Ce chapitre soulève plusieurs questions. Comment se fait-il que Joseph n'ait pas fait dire à ses pères qu'il était encore en vie, alors que cela lui aurait aidé sa famille, non lors qu'il était le plus grand dignitaire de l'Égypte, après Pharaon ? Comment peut-il vendre personnellement à tout le monde la grande provision de blé amassé, bien qu'on vienne en chercher de toutes les contrées de l'Égypte et des pays environnants ? Pourquoi chacun des fils de Jacob ne vient-il qu'avec un seul sac, alors qu'ils ont à faire une provision pour leur grande famille, et pourquoi tous viennent-ils pour s'emporter qu'une si petite quantité de blé ? Pourquoi donnent-ils à manger de celui-ci à leurs frères et diminuent ils ainsi, en route déjà, leur provision, par avance trop insuffisante, semble-t-il ? Il est vrai, on peut ouvrir son sac. Mais dès lors on se demande comment les autres ont fait pour nourrir leur bête, si l'on était réduit à les nourrir de blé. À toutes ces questions il faut répondre que nous avons devant nous de la poésie naïve et populaire, et non de l'histoire. Ce qui le prouve le mieux, c'est qu'en faisant entendre que le manque de récolte réduisit les patriarches à la famine, nos récits supposent qu'ils étaient agriculteurs et vivaient des produits de la terre, ce qui ne fut le cas que lorsque le peuple d'Israël habita le pays de Canaan. L'argent que les fils de Jacob sont venus porter avec eux pour payer le blé est, comme le trait

précédent, une preuve que l'auteur de notre récit était dominé par la situation historique des temps postérieurs.

A caractère négatif, y a-t-il moyen de joindre une explication positive de l'héroïsme de Joseph? Oui, quand aux traits essentiels. Le rôle qui est assigné à Joseph dans l'empire égyptien et son mariage avec une Égyptienne¹, ainsi que l'accueil bienveillant que Jacob et toute sa famille reçoivent dans ce pays², semblent avoir été inspirés par les bons rapports qui existèrent, à certains moments et dès le règne de Salomon, entre Israël et l'Égypte. Comme base historique de ces récits, il faut en outre admettre, d'après ce que nous verrons dans la suite, le séjour de quelques tribus Israélites dans ce pays et l'absorption de quelques éléments égyptiens par ces tribus³, plus particulièrement par celle de Joseph.

Les péripéties poétiques et dramatiques de la vie de Joseph et les rapports entre lui et ses frères sont en somme faciles à déchiffrer. Ce patriarche nous apparaît comme le grand bienfaiteur et même le sauveur de ses frères. Il acquiert ainsi les plus grands droits à leur reconnaissance. La dignité quasi royale à laquelle il a élève par sa sagesse et ses vertus préfigure celle qui doit revenir à sa tribu. Le dénouement de son histoire, préparé par les songes de sa jeunesse⁴, est cette parole de la fin : « Les frères vinrent eux-mêmes se prosterner devant lui et lui dirent : Nous sommes tes serviteurs ». « C'est là, en même temps, le principal but de cette histoire. Elle tend à montrer que tout Israël doit se soumettre humblement à Joseph-Ephraïm, que l'hégémonie sur tout le peuple lui revient. C'était là assurément la prétention de cette principale maison du royaume du Nord. Il ne faut pas, en effet, perdre de vue que les parties de la Genèse qui s'étendent le plus sur Joseph et où nous trouvons la base du point de vue que nous venons de développer, sont principalement

1) *Gen.* 41.

2) *Ibid.*

3) *Ex.* 29, 281; *Num.* 22, 4.

4) *Exode*, 3 sqq.

5) 1, 18.

empruntées à la source élohiste, qui est de provenance éphraïmite. D'après ce que nous venons de voir, nous nous expliquons sans peine pourquoi tous les frères de Joseph, Benjamin y compris, durent venir en Égypte : tous devaient contracter des obligations envers Joseph, contempler sa gloire et prendre, vis-à-vis de lui, l'humble rôle de serviteurs.

Dans cette espèce de tragédie, le rôle assigné à Benjamin est particulièrement intéressant et montre clairement que nos récits ne sont que le reflet de l'histoire postérieure. Ainsi Benjamin est doublement le frère de Joseph, et par le père et par la mère. Joseph lui témoigne ainsi une affection particulière et se préoccupe vivement de son sort. Il est touché jusqu'aux larmes, en le revoyant en Égypte¹, il lui accorde toutes sortes de distinctions². Quand il se fait connaître à ses frères, il commence par se jeter au cou de Benjamin, en pleurant³. Mais, d'un autre côté, Juda témoigne aussi le plus vil intérêt à ce jeune frère et se montre disposé à subir l'esclavage à sa place⁴. En bien, cette histoire de famille est tout simplement le reflet poétique des efforts que firent plus tard le royaume de Joseph-Ephraïm et celui de Juda, pour avoir chacun de son côté la tribu de Benjamin, située entre les deux⁵. Celle-ci fut si bien tirillée et du côté judéen et du côté éphraïmite qu'elle finit par être partagée en deux parties, dont l'une fut rattachée au royaume du Sud et lui fournit Jérusalem, sa capitale⁶, tandis que l'autre fut incorporée au royaume du Nord et lui légua l'important lieu de culte Béthel⁷. Il ne sera pas hors de propos de faire observer que les traits d'affection particulière de Joseph pour Benjamin se rencontrent principalement dans la source élohiste et éphraïmite, et que l'intérêt porté par Juda à Benjamin n'est mentionné que dans le document jahviste et probablement judéen. C'est une preuve de

1) *Gen.* 45, 27 s.

2) *V.* 34.

3) *Gen.* 45.

4) *Gen.* 44-46.

5) Berthelme, *Ursprung der Sage von Abrahams Tod* u. Jacob, p. 61 s.; Schmöke, *Geschichte des Volkes Israel*, 1, p. 68 s.

6) *Gen.* 49, 27.

7) *V.* 22.

plus que ces sources ont un caractère tendancieux, qu'elles développent un thème, plutôt que de raconter de l'histoire.

III.

Les récits du document jafévite.

Il va de soi que nous ne nous occuperons plus des récits du document jafévite que nous avons pris en considération dans le précédent paragraphe, à moins qu'ils n'offrent des traits particuliers, servant à caractériser la source à laquelle ils sont empruntés. Il a déjà été dit que cette source se distingue tout d'abord de la source élohiste par le fait qu'elle raconte jusqu'à l'origine des choses. Il faut noter en outre que ses premiers récits, où il est principalement question de la création du monde, du paradis et de la chute, de Cain et d'Abel, du déluge et de Noé, de la tour de Babel et de la confusion des langues, trouvent leurs parallèles dans la tradition d'autres peuples de l'antiquité et, plus particulièrement, dans celle de l'Assyrie, où il faut probablement chercher leur commune origine¹. Nous ne nous proposons pas de mettre en lumière la ressemblance ou la différence entre la tradition biblique et les autres. Nous renvoyons pour cela aux ouvrages spéciaux et particulièrement aux *Ouvrages de l'Histoire de Lénormant*. Nous porterons de préférence notre attention sur le cachet particulier que l'auteur sacré a imprimé à ces traditions d'origine étrangère.

Le but principal que le jafévite poursuit dans la première partie de la Genèse, est très apparent. Voici les pensées dominantes qui s'y expriment : Adam, créé par Dieu et en vue duquel tout le reste est appelé à l'existence, est d'abord innocent et heureux ; lui et Ève se font chasser du paradis et attirent tous les maux de la vie sur l'humanité, en se laissant séduire par le

1) Voy. Lénormant, *Essai de comparaison des fragments cosmogoniques de Berosus et des Origènes de l'histoire*; George Smith, *La Genèse chaldéenne*; Schrader, *Die Keilschrifttexte des A. T.*, 2^e éd., p. 1, sqq.; Delmon, *Genèse*, à Gen. 1 sqq.; Ludlow, *History of Israel*, appendix.

T. II, 4^e 25.

serpent et en transgressant la volonté de Dieu¹; le péché ne fait que s'aggraver parmi leur postérité, leur fils aîné déjà se laissant aller au fratricide²; toute la postérité de Caïn est une race présumée et méchante³; la famille plébe de Seth se distingue de cette race pervertie, se qui est une consolation précieuse, au milieu de toutes les fatigues et de tout le travail pénible de la terre maudite⁴; la corruption atteint son comble du temps de Noé et provoque le châtiement universel du déluge⁵; parmi les descendants de Noé, les Chammites ou Cananéens se distinguent par leur dépravation⁶; toute l'humanité nouvelle commet un grand forfait par la construction de la tour de Babel et s'attire le châtiement de la confusion des langues⁷; Jafvé y choisit Abraham, pour le bénir d'une manière particulière et en faire une grande nation élue⁸. On voit, par ces quelques traits, la tendance doctrinaire de ce document, dont nous trouverons d'autres preuves dans la suite. On remarquera aussi qu'il a été inspiré par le sombre et sévère prophétisme israélite, porté avant tout à relever la culpabilité des hommes et à leur annoncer les châtiements divins. Entrons maintenant dans quelques détails, au sujet de plusieurs de ces récits.

De tout temps on a remarqué qu'en voulant prendre le morceau qui parle de Caïn et d'Abel au pied de la lettre et comme un récit historique, on se heurte contre des difficultés insurmontables. Ainsi Caïn, après avoir tué son frère Abel, a peur qu'on ne le tue partout où il ira, lorsqu'entre lui et ses parents il n'y ait encore personne au monde; et, après avoir quitté ceux-ci, il se rend dans le pays de Nod, où il prend une femme et construit une ville⁹. Or, dans a-t-il pris cette femme et pour quels habitants

1) 3.

2) 4, 1-10.

3) 4, 17-24.

4) 5 = 6, v. 29.

5) 6-11.

6) 10, 16-27.

7) 11, 1-9.

8) 12, 1-9.

9) 11, 16-32.

a-t-il construit la ville? Comment aussi se fait-il que les deux aînés du premier couple humain aient déjà chacun une profession distincte et bien déterminée, l'un nous étant présenté comme un berger et l'autre comme un agriculteur¹? Toutes ces difficultés disparaissent, ou à peu près, quand on saisit le sens primitif de notre récit, qui est grandement effacé dans sa tenue actuelle. A ce point de vue, les deux frères en question ne sont pas des personnages historiques, mais les représentants des deux principales branches de la famille humaine dans l'antiquité, les pâtres nomades et les agriculteurs sédentaires. Dans les anciens temps, il existait généralement une profonde antipathie entre les uns et les autres, parce que la première de ces situations économiques précède partout la seconde et que celle-ci tendait ensuite à remplacer celle-là. C'étaient là deux positions sociales rivales, qui s'excluaient l'une l'autre et se combattaient réciproquement. Ce phénomène se produisit aussi parmi les Hébreux et se reflète dans notre texte.

Qu'on veuille bien observer qu'au point de vue hébreu la culture de la terre, à la sueur du front, est considérée comme la punition de la désobéissance du premier couple humain². Nous avons ici la conception du pâtre, qui considère sa profession comme l'idéal et comme seule conforme à la volonté de Dieu, tandis que l'agriculture lui apparaît comme un état de chute, qui est venu dé ranger le plan primitif de Dieu et qui n'est que le résultat d'une malédiction divine. Cette manière de voir, exprimée par le jalviste dans le récit de la chute, il la reproduit, sous une nouvelle forme, dans le chapitre suivant. D'après lui, Abel, le berger, est agréable à Dieu; Caïn, l'agriculteur, est au contraire un méchant, dont Dieu désapprouve le sacrifice³. Puis il fait remarquer que le laboureur tue le pâtre, qu'il construit une ville et qu'il devient le père d'une génération d'artisans⁴. Cela veut dire que l'agriculture, la vie sédentaire, ainsi que les arts

1) V. 2.

2) *ib.* 17-18.

3) *ib.* 2 *seq.*

4) V. 3, 17, 21.

et mûriers, qui se sont séparables, mettent fin à la vie nomade et pastorale. Mais cela paraît déplorable aux yeux de l'auteur sacré. Toutes ses sympathies sont pour la pieux berger, tandis que Cain, le premier laboureur et constructeur d'une ville, est présenté par lui comme un vrai criminel, digne de la réprobation universelle. Si la récl de la chute implique l'idée que l'état d'innocence de l'enfant est préférable à l'âge de raison, inséparable de toutes sortes de mauvaises passions et du péché qui en résulte¹, il renferme aussi, de même que le nouveau testament, cette pensée que les travaux de l'agriculture sont une malédiction divine et contraire à la volonté du Créateur.

Une preuve évidente que, pour certains Israélites, la vie nomade et pastorale était un article de foi, nous est fournie par l'exemple de la maison des Recabites, qui, du temps de Jérémie encore, continuait à observer pieusement la règle de conduite suivante, établie autrefois par leur père : « Vous ne boirez jamais de vin, ni vous ni vos fils, et vous ne bâtirez point de maisons; vous ne sèmerez aucune semence, vous ne planterez point de vignes et vous n'en posséderez point; mais vous habiterez sous des tentes toute votre vie, afin que vous viviez longtemps dans le pays où vous êtes étrangers². » Les Recabites ayant ainsi été, d'ancienne date, de zélés partisans du jacobisme³, il faut en conclure que les Israélites rigides et étroits croyaient que la fidélité envers leur Dieu et leurs ancêtres exigeait qu'on donnât la préférence à la vie nomade et pastorale, au lieu de se livrer à l'agriculture et à la vie sédentaire. Et ce point de vue trouve son explication naturelle, non seulement dans le fait général que la vie pastorale précède partout la vie agricole et s'impose, par son ancienneté, à la piété, tandis que la dernière apparaît comme une innovation tardive, — mais encore dans cette circonstance historique, que les Israélites, primitivement des nomades, ne sont devenus des agriculteurs sédentaires qu'après leur éta-

1) Voyez notre *Théol. de l. l. - l.*, p. 171.

2) *Jer. lxxv. 6 sq.*

3) *II. Sam. x. 15.*

l'Égypte dans le pays de Canaan et qu'ils ont dû apprendre des indigènes l'art de cultiver la terre, de planter la vigne et de construire des villes. Aux yeux des puritains, cet art avait donc, par son origine, un caractère cananéen, étranger et païen. Dès lors il devait leur être antipathique, comme toutes les choses d'origine cananéenne. Nous savons assez que les auteurs sacrés ne cessent d'insister à l'égard de la nécessité d'exterminer tout ce qui a une telle origine. La civilisation qui se présentait à eux dans leur nouvelle patrie leur paraissait impure et synonyme d'idolâtrie, d'infidélité envers Jahvé et envers les péres, envers la loi et les vénérables usages de ceux-ci.

Un morceau juvénile que nous trouvons un peu plus loin semble avoir été inspiré par une pensée analogue; c'est Gén. 17, 20-27. Nous y apprenons que Noé commença à planter la vigne; qu'il s'enivra, en buvant du vin, et découvrit sa nudité; que Cham, père de Canaan, voyant cela, le rapporta à ses frères; que ceux-ci couvrirent la nudité de leur père de la manière la plus discrète; que Noé, apprenant ce qui s'était passé, maudit Canaan et le voua à l'esclavage de ses frères, tandis qu'il forma le vœu que Dieu rende les possessions de Japhet et que celui-ci habite dans les tentes de Sem. Ce récit ne veut assurément pas plaider la cause de la viticulture, mais plutôt la discréditer, en en montrant les fâcheuses conséquences. Aussi la bénédiction paternelle, qui, suivant l'opinion des anciens, se transformait en bénédiction divine, est-elle pour les habitants des tentes, pour les nomades Sem et Japhet, non pour Canaan, le représentant des habitants des villes, ainsi que des agriculteurs et des vilains.

La malédiction de Canaan est d'ailleurs encore intéressante à un autre point de vue et finit une préoccupation que nous rencontrons dans toutes les sources de la Genèse, celle d'assurer à Israël la libre et légitime possession de la Palestine contre tous les prétendants quelconques. Or le premier des prétendants était naturellement la population indigène et cananéenne. C'est à elle que les Israélites ont dû enlever le pays. Ils y ont réussi à la suite de longues luttes et sont parvenus à réduire en esclavage

aux des Cananéens qu'ils n'ont pas exterminés. C'est-est-à-dire de choses que la bénédiction promise à Sem et la malediction prononcée contre Canaan doivent sanctionner : elles doivent autoriser Israël, venant de Sem, à dominer sur les Cananéens, descendants de Cham, et à les réduire même en esclavage.

Si nous passons à une série d'autres traits ou de récits du document jéhviste qui n'ont pas encore été mentionnés, ainsi qu'aux textes parallèles, nous voyons que Dieu adresse, des exhortation et plusieurs fois dans la suite, à Abraham et aux autres patriarches, la promesse qu'ils deviendraient une grande nation et que leur postérité posséderait le pays de Canaan¹. Cette promesse répétée devait surtout inspirer de la confiance aux Israélites, dans les moments souvent difficiles de leur histoire, où ils avaient à lutter soit pour conquérir ce pays sur la population indigène, soit pour la défendre contre les agressions des peuples voisins et ennemis. C'était aussi une justification de la conquête du point de vue théocratique. Plusieurs de ces promesses trahissent clairement leur provenance postérieure. Des paroles comme Gen. xii, 17 et xv, 16 ne datent assurément que de l'époque où les Israélites occupaient toute la Palestine et avaient même étendu les frontières de leur pays depuis le fleuve de l'Égypte jusqu'à l'Éphraïm, ce qui n'eut pas lieu avant l'époque de David. D'autres, comme xvii, 16, ne furent pas énoncées avant l'existence de la royauté en Israël. Les prophètes annoncent fréquemment à leur peuple de grandes bénédictions divines et surtout un accroissement prodigieux². Comment, se disait-on, Dieu n'aurait-il pas fait des promesses du même genre aux ancêtres, surtout au premier père du peuple, avec lequel il vivait sur un pied si familier³ et qui était un vrai prophète⁴?

Arrivé de la Mésopotamie dans le pays de Canaan, Abraham, nous dit le narrateur jéhviste, le parcourut jusqu'à Sichem, où

¹ Gen. xii, 7, 13, 15-17; xi, 8; xxviii, 13; xxix, 10; xxxi, 13; xxxv, 12.

² Gen. xii, 13; xxviii, 13; xxxv, 12.

³ Gen. xii, 13; xxviii, 13; xxxv, 12.

⁴ Gen. xii, 13.

⁵ Gen. xii, 13.

Il éleva un autel à Jâvé, qui lui apparut et lui parla¹. Nous avons déjà rencontré des traits analogues dans le précédent paragraphe et nous avons vu que, d'après nos récits, les patriarches se sont principalement arrêtés et ont élevé des autels aux endroits qui furent, dans la suite, des lieux saints ou, sous d'autres rapports, des localités remarquables. Or Sichon joua, dans l'ancienne histoire d'Israël, un grand rôle politique et religieux². Voilà pourquoi on tenait à lui imprimer un caractère sacré. C'est là le but évident de la notice en question.

D'après le même narrateur, une femme oblige Abraham à se retirer en Égypte; Sara se voit mariée dans la maison de Pharaon pour lui servir de femme, au même temps qu'Abraham, qui se fait passer pour son frère, est comblé de richesses, de grandes places qui frappent le roi le portent toutefois à restituer Sara à son mari; enfin ils sont renvoyés ensemble d'Égypte avec tout leur avoir. On est frappé du parallélisme qui existe entre ce récit et celui qui raconte plus loin, dans la Genèse et l'Exode, que les enfants d'Israël descendirent aussi en Égypte, pour échapper à la famine, qu'ils n'y eurent pas non plus aux Égyptiens, qu'ils y prospérèrent beaucoup et qu'ils furent renvoyés par Pharaon, à cause des plaies dont lui et son peuple furent frappés par Dieu. Le lecteur aura remarqué un autre parallélisme, celui qui existe entre ce morceau et les deux récits semblables que nous avons rencontrés dans Gen. xii, 1-99, et xvi, 1-99. Il est évident qu'à la base des trois textes il y a un même thème, que la tradition populaire a varié de différentes manières. Il est également certain que le récit dont nous venons de nous occuper est le moins primitif des trois et que le double parallélisme qu'on y constate est plutôt le produit de la réflexion que d'une tradition naïve et spontanée.

Abraham, ayant parcouru tout le pays qui est situé entre l'Euphrate et l'Égypte, a donc pris en quelque sorte possession

1) Gen. 12, 8.

2) Jos. xiv, 1 et 23; Jug. vi, 6, 10; 1 Sam. 13, 1.

3) Gen. 10-20.

de toute l'étendue du royaume israélite, au moment de son apogée sous David. On voit par Gen. xii, 17 que nos récits accordent une grande importance au fait, qu'Abraham a parcouru le pays dans sa longueur et dans sa largeur et que cela semble constituer, pour ses descendants, le droit de le posséder.

D'après le jéhviste, Abraham vint aussi s'établir parmi les stéens de Mamré, près d'Hébron, où il bâtit un autel à Jahvé¹. Mais suivant le jéhviste comme d'après le document sacerdotal, il n'y fit pas seulement un séjour passager, comme à Sichem et à Béthel: il s'y établit, au contraire, d'une manière définitive et y trouva, ainsi que Sara, sa sépulture². Ce dernier document rapporte même qu'il acquit celle-ci à prix d'argent et selon toutes les règles du droit³. Plus loin, on nous dit que Jacob, en revenant de Padan-Aram, acheta, à prix d'argent, un champ à Sichem⁴. Ces acquisitions d'un genre et moderne prouvent clairement que nous ne nous trouvons pas réellement à l'époque patriarcale ni sur un terrain vraiment historique. Nos récits ne racontent en effet pas de l'histoire, mais soutiennent une thèse juridique. Si, principalement, nous avons trouvé, dans les promesses divines, la justification théocratique de la conquête de Canaan par les Israélites, nous en trouvons ici une justification du point de vue du droit. Il faut remarquer en outre qu'Abraham acquiert une propriété à Hébron, qui ne fut pas seulement un lieu saint⁵, mais encore la résidence de David, pendant les premières années de son règne⁶. Si Béthel, Beerschéba et Sichem méritaient d'obtenir la considération patriarcale, ainsi que nous l'avons vu, une ville comme Hébron devait nécessairement jouir du même avantage.

L'occupation de Canaan par les descendants d'Abraham, justifiée du point de vue théocratique et du point de vue juridique,

1) Gen. 12.

2) Gen. 23; Gen. 25, Gen. 25q; Gen. 25.

3) Gen.

4) Gen. 33.

5) Il Gen. 2, 21; Gen. 25q.

6) Il Gen. 21; 25q; 2, 2.

trouve un nouveau point d'appui dans le chapitre xiv de la Genèse. On nous raconte ici qu'une partie de ce pays et les régions avoisinantes furent conquises par plusieurs rois coalisés et qu'Abraham reconquit tout le terrain perdu, en infligeant aux vainqueurs une grande défaite. N'oublie-t-on pas là, de la part du saint-ec, acquiesce pour les descendants le droit d'occupation et de perpétuité par un haut fait d'armes?

A la fin de ce chapitre, se trouve une autre notice qui mérite d'être relevée¹. Il y est question d'un roi de Salem, s'entend-ils de Jérusalem², nommé Melchisédek, ce qui signifie roi de justice, qui est prêtre de Dieu Très-Haut, qui bénit Abraham au nom de ce Dieu et auquel le patriarche donna la dîme de tout ce qu'il possédait. Ce roi et prêtre est évidemment le type du roi théocratique, roi et prêtre à la fois, comme l'atalani David et d'autres anciens rois d'Israël. Abraham, en lui rendant hommage, apprend à Israël ses obligations envers la royauté davidique et aussi envers le sacerdoce de Jérusalem.

Au chapitre xv est relatée l'alliance solennelle que Jahvé fit avec Abraham pour l'assurer qu'il aurait un fils et que sa postérité occuperait le pays de Canaan depuis le fleuve d'Égypte jusqu'à l'Euphrate. Comme l'histoire des patriarches n'est, en grande partie, qu'une préfiguration de l'histoire postérieure du peuple d'Israël ou, plus exactement, le simple reflet de cette histoire, il est naturel qu'on y ait sanctionné aussi le pacte fondamental qui unissait Jahvé et son peuple. Au chapitre xvi se trouve un récit tout à fait parallèle, emprunté à la source sacerdotale et où l'alliance traitée par Dieu avec Abraham est rattachée à l'institution de la circoncision, en encrement initial des Israélites.

Nous pouvons arrêter ici l'étude spéciale des récits du document jehviste et des récits samarites ou similaires, parce que la plupart des autres matériaux qui en font partie ont déjà été pris en considération ou le seront encore.

1) V. 18 sqq.

2) Ps. cxxxv, 2.

IV

Les révéls du document sacerdotal.

Quand on considère de près les révéls du document sacerdotal, on se convainc sans peine qu'ils ont pour base les sources plus anciennes, qu'ils n'y ajoutent pas beaucoup d'éléments nouveaux, mais y apportent simplement toutes sortes de modifications et les enferment dans un cadre systématique, qu'ils ne sont pas le produit de la tradition populaire, mais de la réflexion. Si le document jahviste déjà a une certaine tendance théorique, comparativement à la source établie, le document sacerdotal est purement théorique. Nous dirions volontiers qu'il nous offre de la dogmatique sous la forme historique.

Cette assertion trouve déjà sa confirmation dans le récit de la création¹. C'est un simple texte parallèle au morceau qui le suit immédiatement². Mais quelle différence entre les deux! Dans celui-ci, évidemment beaucoup plus ancien, s'exprime un point de vue religieux tout élémentaire. Dieu y forme l'homme de la poussière de la terre, à l'instar d'un autre article, et il l'anime, en soufflant dans ses narines³. De même la femme est formée d'une côte, enlevée à l'homme pendant son sommeil⁴. Dans le morceau récit, tout se passe d'une manière beaucoup plus grandiose et plus digne de Dieu. Celui-ci n'a qu'à parler, pour que tout existe instantanément. C'est beaucoup plus majestueux, mais cela trahit aussi la réflexion et une notion de Dieu plus spiritualiste.

La tendance sacerdotale ne se remarque pas moins, dès le premier morceau. Quel est au fond le but vers lequel tend tout notre récit? Ce n'est pas le simple intérêt de la création; c'est bien plutôt l'institution de la semaine avec le sabbat juif. L'œuvre

1) 1, 1-5, 6.

2) 11, 1-2, 323.

3) V, 7.

4) 2, 21-2.

de la création s'accomplit en effet exactement en six jours. Tout le récit se termine par cette parole, qui en indique nettement le but essentiel : « Dieu acheva au septième jour son œuvre qu'il avait faite : et il se reposa au septième jour de toute son œuvre. Dieu bénit le septième jour et il le sanctifia, parce que, en ce jour, il s'est reposé de toute son œuvre qu'il avait créée. » L'Écriture, après cela, a beaucoup de théologiens et à certains savants, plus théologiens que savants, de transformer les sept jours de notre récit en autant de périodes et de chercher à y découvrir les grandes révolutions géologiques qui se sont passées successivement sur notre globe, avant qu'il arrivât à l'état actuel. — Pour nous, nous sommes convaincus que l'auteur sacré n'avait pas l'ombre de ces conceptions toutes modernes. Ce qui le préoccupait avant tout, c'était le désir de donner au sabbat juif un caractère particulièrement sacré, en le présentant comme la première des institutions divines, qui remonte jusqu'à la création et à laquelle Dieu lui-même se connaît respectueusement¹.

Après la création, notre document ne nous apprend rien sur les premiers hommes, mais nous fournit aussitôt une généalogie, qui nous fait connaître les descendants d'Adam jusqu'à Noé et l'âge exact qu'ils atteignent². Les chiffres nombreux et précis que ce document fournit, ici et ailleurs, ont longtemps imposé au monde savant et ont été considérés comme une preuve d'historicité. C'est là une erreur. Notre auteur n'est qu'un théoricien, qui a plutôt l'esprit mathématique que le sens historique. Il est facile de se convaincre que les chiffres qu'il nous fournit sont en général purement fictifs³. Montrons-le par quelques exemples empruntés à la Genèse. Notre auteur assigne exactement dix générations à la période qui s'écoule d'Adam à Noé⁴ et juste le même nombre de générations à celle qui va de Sem, fils de Noé, à Abraham⁵. D'après lui, Noé eut trois fils, dont sortirent

¹ Comp. notre Trad. de l'A. T., p. 114 sqq.

² v.

³ V. Kuhnke, *Untersuchungen zur Kritik des A. T.*, p. 110 sqq.

⁴ v.

⁵ v. 10-26.

soixante-dix tribus ou nations¹; Terach en également trois fils² qui donneront naissance à soixante-dix peuples ou tribus³; enfin, le nombre des membres de la famille de Jacob qui descendront en Égypte fut encore de soixante-dix⁴. De même Nachor, le frère d'Abraham, eut deux fils⁵; Ismaël, son fils, en eut deux⁶; et Jacob, son petit-fils, en eut aussi deux⁷. D'après les textes cités, ces chiffres ne se trouvent pas exclusivement, mais principalement, dans le document sacerdotal; d'où il faut conclure que l'auteur y a étendu à tous les cas semblables les chiffres que les sources plus anciennes ne fournissaient que touchant quelques cas isolés. Et voilà pourquoi la plupart de ces chiffres ne reposent pas sur les faits, mais sont le produit de l'esprit systématique de notre auteur.

Si nous reprenons le fil de nos récits où nous les avons laissés tout à l'heure, nous voyons que le document sacerdotal, après la première généalogie, nous fournit un récit du déluge, qui forme un parallèle avec le récit plus ancien. La comparaison entre les deux n'est pas sans intérêt.

D'après le récit jéhviste, Noé fut chargé par Dieu de prendre dans l'arche sept couples des animaux purs et une seule paire des autres animaux⁸. Le document sacerdotal, au contraire, ne fait pas de distinction entre animaux purs et animaux impurs⁹, et cela en vertu de l'un des principes essentiels de ses théories lévitiques. Le point de vue dominant de ce document est, en effet, que les cérémonies légales du culte israélite ne furent révélées par Dieu qu'à Moïse. Voilà pourquoi il ne pourrait pas admettre que du temps de Noé il y eût distinction entre animaux purs et animaux impurs. Pour cette même raison, il ne raconte jamais

1) *Gen.* x.

2) *ibid.* xi.

3) *ibid.* xxi, 32; *Gen.* xxi, 17.

4) *Gen.* xlii, 37.

5) *ibid.* xxi, 26; 28.

6) *ibid.* xxi, 32; *Gen.* xxi, 18.

7) *ibid.* xxxv, 23-26.

8) *ibid.* vi, 3, 8; *ibid.* vii, 1.

9) *ibid.* vi, 19; *ibid.* vii, 16.

comme les autres sources; que les patriarches offrirent des sacrifices partout où ils s'installèrent. Il parut du dognu qui ne fut introduit en Israël qu'à l'époque de Josias, qui ne prévalut même complètement qu'après l'exil et qui prétend qu'on ne peut légitimement offrir des sacrifices qu'en son sanctuaire établi par Dieu¹. On remarquera encore ici la fiction, qui méconnaît complètement l'histoire; car celle-ci nous apprend que, dès la haute antiquité, les hommes se sont livrés au culte, plus particulièrement à l'offrande de sacrifices, et cela de la manière la plus spontanée.

L'ancien récit fixe à quarante jours le temps pendant lequel la pluie tomba² et il faut entendre que, au bout de plusieurs fois sept jours, la terre était de nouveau sèche³. Nous avons là les chiffres habituels de la bible hébraïque, ceux de quarante et de sept y revenant à chaque instant et se trahissant ainsi comme des chiffres purement conventionnels. Le document sacerdotal les modifie, les exagère et donne à son récit un tour plus compliqué et plus systématique. D'après lui, le déluge commença au moment où Noé avait six cents ans⁴ et se termina juste un an après⁵. Les eaux mirent cent cinquante jours à grossir et exactement le même laps de temps à diminuer⁶. Ce document indique aussi les dimensions de l'arche de Noé; il dit que la longueur en fut de 300 coudées, la largeur de 50 et la hauteur de 30⁷. Il rapporte même que les eaux s'élevèrent de 15 coudées au-dessus des montagnes⁸. Noé, dans cette calamité, se serait-il donc préoccupé de l'élévation exacte de l'eau et aurait-il jeté le fil à plomb pour la mesurer? Non; en ceci, comme en toutes choses, notre auteur s'est laissé guider par son penchant à tout systématiser; il fixa la hauteur

1) Voy. notre *Théol. de l'A. T.*, p. 100 sqq., 248 sqq.

2) *Gen.* 4, 12, 17; *Exod.* 9.

3) *Gen.* 8, 12.

4) *Gen.* 8.

5) *Gen.* 19.

6) *Gen.* 24; *Exod.* 9.

7) *Gen.* 31.

8) *Gen.* 33.

de l'eau au-dessus des montagnes à 15 coudées, parce qu'il en avait donné le double à la hauteur de l'arche. Mais, par ces chiffres précis, il prouve d'une manière évidente qu'il n'avait pas le sens de la réalité; car, autrement, il se serait demandé comment Noé a pu loger, dans l'arche aux dimensions indiquées, un couple de toutes les espèces animales, ainsi que le fourrage nécessaire pour nourrir, pendant un an, ce grand nombre d'animaux, ou comment il se fait qu'ils n'y aient pas été étouffés et ne se soient pas davantage entre-déchirés.

L'ancienne relation nous dit qu' aussitôt après le déluge Noé offrit des sacrifices à Dieu¹. Cela ne cadre pas avec le système connu du document sacerdotal. Aussi remplace-t-il cette notice par un récit plus étendu, où Dieu répète à Noé l'ordre déjà donné au premier homme, de multiplier et de dominer sur toutes choses². Mais tandis que, primitivement, Dieu n'assigne à l'homme, pour toute nourriture, que les végétaux³, il fait maintenant un pas de plus et l'autorise à se nourrir aussi de la chair des animaux, à condition toutefois de ne pas manger de sang⁴. Cette dernière règle, qui sera répétée dans toutes les législations israélites, est donc rapportée par notre document à l'époque de Noé. L'auteur sacré pose en même temps le principe de l'inviolabilité de la vie humaine et fait dire à Dieu que quiconque verse le sang de son frère, subira à son tour la même sort⁵. On voit que, si notre auteur rattache à la création l'institution du sabbat, il continue avec le déluge quelques autres institutions légales.

Ce n'est pas tout. La vieille source s'était contentée de faire dire à Dieu qu'il maudira plus la terre et que, tant qu'elle subsistera, les semailles et la moisson, le froid et la chaleur, l'été et l'hiver, le jour et la nuit, ne cesseront point⁶. L'auteur doctrinaire du document sacerdotal base la doctrine ix, 8-17, où l'arc-en-ciel est

¹ vii, 22 s.

² i, 1 et 7; comp. i, 28-29.

³ i, 29.

⁴ ix, 3 s.

⁵ v, 2 s.

⁶ vii, 22-23.

transformé en institution divine; que Dieu est censé avoir établi alors comme signe perpétuel de l'alliance traitée entre lui, d'un côté, Noé, sa postérité et tous les êtres vivants, de l'autre, et qui doit leur garantir qu'il n'y aura plus jamais de déluge pour détruire la terre. Notre théoricien montre ici au moins un peu d'imagination.

Après cela, il rèle de nouveau, par de simples notions généalogiques, l'époque de Noé à celle d'Abraham¹⁾, comme il a fait précédemment pour la période qui va d'Adam à Noé. Puis il passe rapidement sur la première phase de la vie d'Abraham, nous disant simplement que Téraah prit Abrahā, son fils, ainsi que Lot et Sarai, pour sortir d'Ur en Chaldée et se rendre au pays de Canaan, mais qu'il mourut à Charan²⁾; qu'Abrahā, âgé de soixante-quinze ans, partit, avec Sarai, avec Lot et tout son avoir, de Charan, pour aller dans le pays de Canaan³⁾; que lui et Lot se séparèrent toutefois, parce que le pays était trop petit pour eux deux, qu'Abrahā resta dans le pays de Canaan, tandis que Lot s'installa dans la plaine, du côté de Sodome⁴⁾. Il faut bien noter que la source ecclésiastique ne mentionne pas, comme l'ancienne relation, qu'il y eut des conflits entre les bergers des deux patriarches⁵⁾. Nous rencontrerons encore plusieurs fois cette tendance, consistant à effacer de l'histoire patriarcale tout ce qui pourrait jeter quelque ombre sur la mémoire des pères. Nous apprenons enfin simplement que Sarai, étant stérile, donna Agar pour femme à Abrahā, après dix ans de séjour dans le pays de Canaan; qu'Agar enfanta à Abrahā, âgé de quatre-vingt-cinq ans, un fils, auquel il donna le nom d'Ismaël⁶⁾.

Mais ensuite nous arrivons au morceau de résistance de la vie d'Abraham. Dans un récit étendu, il nous est dit que, lorsque Abrahā fut âgé de quatre-vingt-dix-neuf ans, Dieu lui apparut et se

1) 2, 1-10; 11, 10-32.

2) 12, 31 s.

3) 12, 4^s, 5.

4) 12, 6, 11^s, 12.

5) V, 7.

6) 17, 1, 3, 15 s.

Il conviendra à lui comme le Dieu Tout-Puissant, qu'il lui donne d'établir son alliance avec lui et de le multiplier « l'infini, le rendant père d'un grand nombre de nations; que, pour cette raison, il ne sera plus appelé Abram, mais Abraham; que le signe de l'alliance perpétuelle entre Dieu et les descendants d'Abraham sera la circoncision, qui devra être opérée le huitième jour après la naissance de tout enfant du sexe masculin; que Sara sera dorénavant appelée Sara, puisqu'elle deviendra mère d'un fils; qu'Abraham, doutant qu'il puisse encore avoir un fils à son âge, demanda à Dieu qu'Ismaël continuât sa lignée, que Dieu répondit qu'Ismaël serait béni et fécond, la père de douze princes et d'une grande nation; mais que son alliance serait établie avec Isaac, fils de Sara; qu'Abraham se mit ensuite à circoncire Ismaël et tous les mâles de sa maison et que lui-même le fut¹.

On voit que, si la création et le déluge furent l'occasion d'institutions divines, il en fut de même de la vocation d'Abraham. Et l'on remarquera la continuation de la systématisation. Avec Noé fut contractée une première alliance universelle, qu'on peut appeler l'alliance de la nature, puisqu'elle a pour signe l'arc-en-ciel. Avec Abraham seulement fut établie l'alliance de la grâce, qui est particulière, puisqu'elle est restreinte aux seuls descendants d'Abraham. Les autres sources du Pentateuque font trahir l'alliance entre Jéhovah et son peuple à l'époque de Moïse et par l'intermédiaire de cet homme de Dieu. Le document sacerdotal suit aussi à cet égard sa propre voie et fait remonter l'établissement de l'ancienne alliance jusqu'à Abraham. Il fait également raconter jusqu'à la circoncision et il la présente comme une institution divine et hébraïque, tandis qu'on la retrouve chez beaucoup de peuples anciens et modernes qui n'ont rien en de commun avec les Hébreux et que son origine se perd dans la nuit des temps². Enfin il exprime l'idée que Dieu ne s'est fait

¹ *Gen.*

² Voy. les ouvrages encyclopédiques de *Wörter, Hering et Schmidt*, à *Paris, Beckmann*.

connaitre aux patriarches que comme le Tout-Puissant et qu'à Moïse seulement il a révélé le nom de Jahvé¹. D'après la source juvénile, au contraire, on commença à invoquer ce nom déjà par les premiers hommes, et cela, semble-t-il, sans aucune révélation². Sans ce rapport encore, comme sans d'autres, il y a beaucoup plus d'articles chez l'auteur sacerdotal que dans les autres sources de la Genèse. Par l'importance qu'il accorde à la circoncision, lorsqu'il déclare qu'il faut exterminer quiconque ne sera pas circoncis en Israël³, il manifeste aussi une fois de plus sa vraie tendance.

Après cet important morceau, il nous fait de nouveau avancer à pas de tortue. Il mentionne par un seul verset que, par égard pour Abraham, Dieu sauva Lot de la destruction des villes de Sodom et de Gomorrhe⁴. Il rapporte, en peu de mots, la naissance et la circoncision d'Isaac, non sans mentionner, suivant son habitude, l'âge exact qu'avait alors Abraham⁵. Il s'arrête, par contre, avec beaucoup de complaisance, à l'acquisition de la caverne de Macpela par Abraham, pour servir de sépulture à Sara, Hécébée⁶. Nous avons déjà montré quel est le vrai but de ce récit. Puis nous apprenons la mort et l'ensevelissement de ce dernier patriarche⁷, la nomenclature des fils d'Ismaël⁸, l'âge d'Isaac, quand il épousa Rebecca et quand ses deux fils lui naquirent⁹, le nom des femmes d'Esau¹⁰, enfin le départ de Jacob pour la Mésopotamie, auquel il faut que nous nous arrêtions un instant.

On sait que, d'après l'ancienne tradition, Jacob, fort habile et rusé, obtint d'abord d'Esau le droit d'aînesse pour un plat de

1) Gen. xxi, 1; Ex. vi, 2 seq.; comp. iii, 14 s.

2) Gen. 14, 26.

3) Gen. 17.

4) Gen. 19.

5) Gen. 21-5.

6) Gen.

7) Gen. 25-11.

8) V. 12-17.

9) V. 19 s.; 25.

10) Gen. 34 s.

lentilles¹ ; que, avec l'appui de sa mère, il parvint à dérober sa sœur, par fraude, la benédiction paternelle destinée à Esau² ; que celui-ci en fut grandement irrité contre son frère et conçut le projet de le tuer³ ; mais que Jacob, sur le conseil de sa mère, s'enfuit à Haran, pour se soustraire à la colère d'Esau⁴. Il est très intéressant de comparer à cette relation celle du document sacerdotal. D'après celle-ci, Esau prit pour femmes des Cananéennes, ce qui déplut fort à ses parents ; Rébecca, en particulier, déclara qu'elle serait complètement dégoûtée de la vie, si Jacob faisait la même chose ; là-dessus Isaac appela Jacob, le bénit et lui dit de ne pas prendre une femme parmi les filles de Canaan, mais d'aller à Paddan-Aram et d'épouser une fille de Laban, son oncle ; Esau, voyant qu'Isaac avait bœni Jacob et l'avait envoyé à Paddan-Aram, pour y prendre une femme, et que celui-ci avait obéi, s'en alla et prit pour femme une fille d'Ismaël, puisque les filles de Canaan déplaissent à Isaac⁵. On voit qu'il l'ancienne tradition est complètement changée. Jacob n'apparaît plus comme un suppléant, mais comme un fils d'élite. Isaac ne le bénit pas contre son gré et par ignorance, mais le sachant et le voulant et pour récompenser l'obéissance filiale. Et Esau, loin de se mettre en colère de ce que Jacob ait été bœni par son père, tâche de se rendre agréable au dernier, en imitant l'exemple de son frère. Nous avons là une preuve évidente que l'auteur du document sacerdotal cherchait à passer sous silence les traits de la vie patriarcale qui paraissaient choquants à une époque postérieure, ou bien, quand le silence n'était pas possible, à modifier les récits primitifs, au risque de leur faire dire tout le contraire. Il en résulte que le but qu'il poursuivait n'était pas avant tout de conserver les récits du passé, mais d'en faire des leçons pour le présent, et cela du point de vue sacerdotal, comme nous avons déjà eu l'occasion de le montrer à différentes reprises. Nous le

1) Gen. 29-31.

2) Gen. 27-30.

3) Gen. 27.

4) Gen. 28-30.

5) Gen. 28-31, 32-33, 34-35, 36-37, 38.

voyons encore dans ce récit : car l'idée dominante en est que la race pure des Hébreux ne doit pas se lier avec la race impure des Cananéens.

Notre source ne s'arrête pas du tout au voyage de Jacob en Mésopotamie et à son séjour dans ce pays, mais nous dit, par un simple mot, qu'il revient de Paddan-Aram auprès de son père Isaac¹ et qu'il campa devant la ville de Sichem². Elle n'avait rien à dire des mesures que Jacob prit pour apaiser son frère, puisque, d'après elle, il n'y eut pas entre eux le moindre désaccord. Elle s'arrête, par contre, à l'union de Dinah avec Sichem : qui eut pour conséquence le massacre des Sichémites par les fils de Jacob³. Nous savons que le jéhviste racontait le même fait et que notre récit est une compilation de fragments des deux sources. Jusqu'ici les savants n'ont pas pu tomber d'accord sur la part exacte qui revient à chacune d'elles. Mais tous reconnaissent que l'ancienne relation seule présente Siméon et Lévi comme étant les vrais auteurs de la conduite indigne observée envers les Sichémites⁴. Au moins où le document sacerdotal fut écrit, Lévi devait en effet être ménagé, parce qu'il était alors considéré comme le père de la famille exclusivement vouée au sacerdoce. Le jéhviste, par contre, n'avait pas de scrupules à rapporter la tradition un peu compromettante pour ce patriarche, parce que, dans les anciens temps, le sacerdoce n'était nullement un privilège exclusif des Lévites, tout Israélite pouvant remplir les fonctions sacerdotales⁵.

Les vieilles sources ayant rapporté l'apparition que Jacob eut à Bethel, les promesses que Dieu lui fit en cet endroit et les sacrifices que le patriarcat y offrit⁶, l'auteur sacerdotal ne voulait pas tout à fait passer sous silence ce fait remarquable, mais il l'arrangea de nouveau à sa façon. D'après lui, Dieu apparut à Jacob

1) xxxi, 18.

2) xxxii, 18.

3) xxxii.

4) V. Hoffmann, *comp.* xxxi, 5-7.

5) Voy. *Mon. Théol. et Arch.*, t. II, p. 40 sqq. = 102 et 252 sqq.

6) xxxii, 11-22; xxxi, 1-2.

pour changer son nom en celui d'Israël, comme il avait changé celui d'Abraam et de Sarai ; pour lui dire qu'il était le Dieu tout-puissant ; pour lui promettre enfin qu'une multitude de nations naîtraient de lui et que sa postérité posséderait le pays de Canaan¹. Pour le changement de nom du patriarche, notre auteur trouvait une base dans la vaine rêverie qui nous raconte la lutte mystérieuse entre Jacob et Dieu à Péniel, dont le résultat fut le changement de nom du héros patriarcal et le débâtement de sa hanche². Ce récit a un caractère si mythologique que l'auteur sacerdotal dut nécessairement en négliger la plupart des traits, pour n'en conserver que le point capital.

Si cet auteur ne nous dit rien de la naissance des fils de Jacob, sa prédilection pour les généalogies le porte à nous en transmettre cependant les noms³. Il fait ensuite arriver Jacob auprès de son père, simplement pour l'enterrer, de concert avec Esau⁴. Il nous donne une généalogie de la postérité du dernier⁵, l'âge de Joseph, lorsqu'il arriva en Égypte⁶, ainsi que la nomenclature de tous les membres de la famille d'Israël qui descendirent avec lui dans ce même pays⁷. Il mentionne encore que Joseph présenta son père à Pharaon et l'installa, avec tous les siens, dans la contrée de Ramsès⁸; que Jacob adopta Manassé et Ephraïm pour ses propres fils⁹; qu'avant de mourir il exprima le désir d'être enterré dans la caverne de Macpela¹⁰; enfin, que ses fils se conformèrent à ce vœu¹¹.

Il est évident que l'auteur sacerdotal connaissait les anciennes traditions qui nous ont été conservées dans la Genèse. Il est même probable qu'il avait ses vieilles sources sous les yeux,

1) *Gen.*, 1-12.

2) *Gen.*, 28-32.

3) *Gen.*, 22-28.

4) *V.*, 27-29.

5) *Gen.*, 4-8, 46-51.

6) *Gen.*, 46.

7) *Gen.*, 46-51.

8) *Gen.*, 47-48.

9) *Gen.*, 48-49.

10) *Gen.*, 49-50.

11) *Gen.*, 50-51.

peut-être déjà combinées ensemble dans un seul et même ouvrage. Mais il n'est pas moins certain qu'il prit une attitude très libre à leur égard et les arrangea grandement à sa guise, afin de les adapter aux besoins de son époque. Cet auteur ne nous a en réalité laissé que quelques récits d'une certaine étendue, celui de la création, de déluge, de l'alliance de Dieu avec Abraham et de l'acquisition de la caverne de Macpéla. Pour le reste, nous n'avons que des généalogies ou de courtes notices, qui tiennent entre eux ces morceaux. Wellhausen a donc pu dire avec raison que le document sacerdotal n'est que le squelette de nos récits, tandis que les sources ébrites et juvéniles leur fournissent la chair et le sang¹. Il est probable que notre auteur a été bref dans ses récits, parce qu'il voulait donner beaucoup plus d'étendue aux parties législatives de son travail, qui étaient assurément son principal objectif. Mais il est non moins évident qu'il tenait à passer sous silence la plupart des récits qui se rapportent aux patriarches, parce qu'ils ne concordent pas avec son point de vue et qu'il lui fallait choisir entre le silence ou la transformation de ces récits. Nous avons rencontré plusieurs modifications caractéristiques : mais il aurait été trop difficile de tout corriger. Notre auteur ne mentionne donc pas la tâche conculite d'Abraham et d'Isaac, qui, dans un intérêt personnel, font passer leurs femmes pour des sœurs, et le désaccord entre Abraham et Lot, et l'origine incestueuse des Moabites et des Ammonites, ni la jalousie de Sara contre Agar, ni les rivalités entre Lea et Rachel, ni la conduite blâmable de Jacob envers son frère et son père, et tout aussi peu les disputes réciproques entre Laban et lui, ni enfin la violence de Siméon et de Lévi à l'égard des Sichémistes, les rapports officieux de Juda avec sa belle-fille Tamar et les procédés peu fraternels des fils de Jacob envers Joseph.

V.

Considérations générales

Pour ne rien omettre d'essentiel, nous devons joindre aux

1) *Grundriss* *loc. cit.* t. I, p. 929.

paragraphes précédents quelques considérations générales, qui jetteront une nouvelle lumière sur les récits de notre livre, qui contribueront à les caractériser plus complètement et qui corroborent les résultats auxquels nous sommes déjà arrivés.

Quand on compare les récits qui se rapportent à Isaac avec ceux qui ont trait à Abraham, on est frappé de voir que la plupart de ceux qui ont le premier pour héros ont leur parallèle dans l'histoire du dernier. Ainsi Rébecca, la femme d'Isaac, est d'abord stérile comme Sara, la femme d'Abraham¹. Isaac va demeurer momentanément auprès du roi des Philistins Abimélech et se voit exposé là, avec sa femme, à une même aventure qu'Abraham². Il traite avec ce roi une alliance comme son père³. Il fait creuser le puits de Beerschéba comme lui⁴. Enfin, comme lui encore, il est l'occasion de la dénomination de cette localité⁵.

D'où vient ce parallélisme ? Barnstein cherche à l'expliquer, en soutenant que nos principaux patriarches étaient des héros de localités différentes et même rivales, avant que l'harmonistique les associât comme des membres d'une même famille⁶. Cette manière de voir semble être fondée. Si nous considérons nos textes de plus près, nous sommes amenés à la conclusion que, primitivement, Abraham était plus spécialement le patriarche juéen d'Hébron, Isaac le patriarche siméonite de Beerschéba et Jacob le patriarche israhélite de Béthel. Commençons par examiner ce qui concerne le dernier.

D'après les anciennes sources, le nom de Jacob et celui de Béthel vont inséparables ; dans sa vie, on cherche surtout à relever la gloire de ce principal centre religieux du royaume d'Ephraïm⁷. La meilleure preuve qu'il est par excellence le

1) xxx, 24 ; xii, 1.

2) xxx, 1-11 ; xii, 1-17.

3) xxi, 26-34 ; xii, 22-26.

4) xxi, 25 ; xii, 32.

5) xxi, 33-34 ; xii, 31.

6) *Ouv. cit.*

7) xxxvi, 11-22 ; xlii, 1-13.

patriarcat d'Israël, c'est qu'il porte le nom d'Israël¹, qui désignait d'abord exclusivement le royaume du Nord. Il faut remarquer en outre qu'il cessait une affection particulière pour Rachel, la mère de Joseph et la grand-mère d'Ephraïm et de Manassé²; or, c'étaient là les principaux patriarches de ce royaume. Il aime Joseph plus que tous ses autres fils³. Il adopte les deux fils de Joseph pour ses propres fils et les égale même aux aînés⁴.

A côté de ces traits qui montrent que Jacob a dû être d'abord le patriarche exclusif d'Israël, il y en a d'autres, dans les récits qui se rapportent à lui et à Joseph, qui trahissent des rivalités et même des hostilités entre le Nord et le Sud. Ainsi, tandis que Joseph est placé au-dessus de ses frères et présenté comme un modèle de vertu et de sagesse et comme le protégé de Dieu⁵, les aînés, et plus particulièrement Juda, nous apparaissent sous un jour très peu flatteur⁶. Il faut remarquer aussi que les derniers ont pour mère Lea, la femme laide du patriarche, qui lui fut imposée par eux et contre son gré; Joseph et Benjamin, au contraire, sont les fils de la belle Rachel, que leur père aimait beaucoup⁷. D'un autre côté, la bénédiction de Jacob, d'origine judéenne, jette au blâme sur Ruben et rehausse la gloire de Juda, en lui promettant même la royauté⁸.

Si Jacob était d'abord le patriarche israélite de Béthel, Abraham semble avoir été, à l'origine, le patriarche exclusivement judéen, qui servait à glorifier en premier lieu Hébron et ensuite Jérusalem. D'après l'ancienne tradition déjà, on fixe son domicile à Hébron⁹. Le document sacerdotal abonde dans le même sens, en le faisant enterrer à cet endroit ainsi que Sara¹⁰. Nous trouvons aussi, dans

(1) *Gen.* 32 et 33; *Exod.* 17.

(2) *Gen.*

(3) *Gen.* 37.

(4) *Gen.*

(5) *Gen.* 39.

(6) *Gen.* 25 sqq.; *Exod.* 22; *Exod.* 3, 11, 24-7.

(7) *Gen.* 29-30.

(8) *Gen.* 49, 1-12; comp. *Exod.* 22.

(9) *Gen.* 13; *Gen.* 13; *Gen.* 1.

(10) *Gen.* 1 sqq.; *Exod.* 9.

la vie d'Abraham et dans la sienne seulement, la glorification de Jérusalem¹.

Quant à Isaac, il a dû être d'abord le patriarche de Béerschéba. C'est là que nous le trouvons déjà avec son père², puis lors de son mariage³. Il y revient après son séjour à Guérar⁴ et il semble y être resté jusqu'à la fin de ses jours⁵. Cette localité ayant été connue le chef-lieu de la tribu de Siméon⁶ et, de plus, un lieu saint, d'après ce que nous avons vu, on peut en conclure qu'Isaac était le patriarche siméonite. Cela nous explique pourquoi son portrait est bien maigre et effacé, comparativement à celui d'Abraham, de Jacob et de Joseph. La tribu de Siméon disparut, en effet, de très bonne heure de l'histoire, absorbée qu'elle fut par celle de Juda. Sa tradition fut, en conséquence, partiellement oubliée et le rôle de son patriarche s'en ressentit, tandis que les traditions judéennes et israhélites furent mieux conservées, au sein des deux royaumes de ce nom, et leurs patriarches y figuraient naturellement. La tribu de Juda ayant absorbé celle de Siméon, paraît avoir fait siennes les traditions qui avaient rapport au patriarche de la dernière et elle les appliqua toutes ou à peu près au sien propre. Mais comme quelques-unes de ces traditions se sont conservées sous leur forme primitive, il en résulte la série des doublets que nous avons signalés.

Ce que nous venons de voir nous explique aussi fort bien pourquoi Isaac passa pour être le père d'Israël et d'Édom. Béerschéba était en effet situé sur les frontières du pays des Édomites et leur servait probablement de sanctuaire, comme c'était positivement le cas pour les Israélites, d'après ce que nous avons vu. Ceux-ci ayant habité l'Arabie Pétrée avant d'envahir le pays de Canaan, ils auraient même considéré Béerschéba comme un de leurs sanctuaires, avant de con-

1) *Gen.* 28-30; *xiii*, 18.

2) *xiii*, 18.

3) *xix*, 62.

4) *xiii*, 1, 23.

5) *Comp.* *xviii*, 1 avec *xviii*, 10.

6) *Ju.* *xii*, 1.

adérer comme tels Béthel, Sichem, Hébron et surtout Jérusalem.

Mais si, primitivement, les trois grands patriarches dont nous venons de parler, étaient des patriarches purement locaux et même rivaux, on les associa dans la suite et on fit de proches parents, lorsque les localités et les sanctuaires dont ils étaient les patrons furent tous également israélites et que les différentes tribus hébraïques, d'abord animées d'hostilité les unes envers les autres, ne formèrent plus qu'une seule nation et furent censées descendre d'un père commun. Alors se fit l'œuvre harmonistique que nous présente la Genèse actuelle. En vue de tout concilier, on conduit une fois Jacob, le patriarche de Béthel, à Beerschéba, à l'occasion de son voyage en Égypte, et on lui fait offrir là un sacrifice ¹. Le document sacerdotal, dont l'auteur était évidemment un Juéen, le fait en outre entrer, avec Léa, sa femme, à Hébron, en compagnie d'Abraham et de Sara, d'Isaac et de Rébecca ². Il assigne aussi comme demeure à Isaac ce dernier endroit ³, comme c'est évidemment encore lui qui y fait demeurer une fois Jacob ⁴. L'harmonistique se montre surtout active dans la vie d'Abraham. Pour en faire le père commun de tout Israël, on nous le montre, non seulement à Hébron, où il avait sa place naturelle, mais aussi à Béthel, à Sichem et à Beerschéba ⁵. On remarquera toutefois qu'on ne sait rien nous dire de ce séjour qu'aux généralités, comme on n'a pas su dire autre chose du séjour d'Isaac et de Jacob à Hébron ou du dernier à Beerschéba. Cela prouve bien que ce sont là des additions purement harmonistiques.

VI

Conclusion historique.

Pour suite des considérations développées dans les précédents

1) GEN., 1-5.

2) GEN., 29-32, v. 12 s.

3) GEN., 27.

4) GEN., 34.

5) GEN., 12, 17; 12, 2 s.; 12, 8; 12, 17.

paragrapbes et d'autres purement négatives que nous avons passées sous silence, beaucoup de savants sont arrivés à la conviction qu'on ne peut plus raisonnablement commencer l'histoire d'Israël par l'époque des patriarches. Nous avons constaté, dans cette Revue même, que M. Ranan semble, d'un côté, abonder dans ce sens, mais que, de l'autre, il ne croit pas moins pouvoir tirer de nos récits les éléments nécessaires pour décrire la vie des patriarches et surtout leur religion pure et élevée; mais nous avons cru devoir combattre ce dernier procédé et montrer que la religion attribuée par la Genèse aux patriarches n'est pas celle des anciens Hébreux, mais celle du peuple d'Israël, à une époque beaucoup plus récente¹. L'étude actuelle confirme ce point de vue, en faisant voir que les récits de notre livre ne sont en somme que le reflet de l'histoire postérieure.

Est-ce à dire que ces récits ne soient que cela, qu'aucun trait historique ne puisse y être découvert et qu'ils ne nous fournissent absolument aucun renseignement sur l'époque patriarcale? Le prétendre, ce serait assurément dépasser les limites de la vérité. Depuis qu'Ewald, dans son *Histoire du peuple d'Israël*, a cherché à distinguer les éléments historiques des parties légendaires de la Genèse, d'autres ont suivi son exemple. Les vues les plus saines et les plus acceptables qui aient été publiées à ce sujet, nous semblent être celles que nous trouvons dans l'*Histoire des Hébreux* de Kittel, dont la première partie a paru récemment. Nous ne saurions toutefois souscrire à toutes ses assertions.

Ce savant soutient tout d'abord qu'Abraham est un personnage historique; qu'il était un prince, qui se trouvait à la tête d'une assez forte tribu, avec laquelle il avait le pays de Canaan, en venant du nord de la Mésopotamie, la vraie contrée d'origine des Hébreux; enfin que sa foi religieuse a servi de base au moralisme². Le principal point d'appui sur lequel M. Kittel établit ses thèses,

1) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 171 sqq. 199 sqq.

2) *Geschichte der Hebräer*, t. p. 155 sqq. 163 sqq.

c'est Gen. xiv, qui lui paraît, en somme, très historique. Or celle qui est déjà fort contestée et contestable¹.

Pour établir l'existence historique d'Abraham, Kittel fait aussi valoir, dans les pages citées, que c'est le seul moyen d'expliquer l'œuvre de Moïse, qui a pour point de départ la foi des pères. Mais notre étude, mentionnée tout à l'heure, sur la religion primitive des Hébreux, prouve que celle-ci ressemblait singulièrement au polythéisme sémitique, et notre article sur Moïse et le Jahvisme tend à établir que le mosaïsme a réagi contre la religion traditionnelle et naturaliste, qu'il a cherché à la réformer et à la remplacer par une religion plus éthique². Si cette thèse est fondée, Moïse a été un véritable réformateur et, loin de développer simplement la religion des pères, il s'est efforcé d'y substituer une religion supérieure. Dès lors, l'argument de Kittel que nous disions manquer de base. Car, bien que Moïse se soit certainement appuyé, en partie, sur la religion des pères, puisque c'était le seul moyen de conserver du crédit et un point d'appui auprès de son peuple, il n'en résulte nullement qu'Abraham soit un personnage historique, mais simplement qu'il y a eu des tribus hébreûques au sein desquelles Moïse a pu réaliser son œuvre réformatrice, en conservant certains éléments de leur religion et en en rejetant ou réformant d'autres. Il faut ajouter qu'il est impossible de dire au juste ce que Moïse a pu maintenir de la religion traditionnelle de son peuple, parce que son œuvre ne nous est pas assez connue pour cela. Et voilà pourquoi aussi Kittel nous paraît avoir tort de prendre le mosaïsme comme point d'appui pour établir l'historicité de la personne d'Abraham.

Il nous semble, par contre, avoir parfaitement raison de soutenir que les enfants d'Israël ont séjourné en Égypte et que les récits qui ont trait à Joseph reposent sur un fond historique³. On a sans doute fait valoir contre la première de ces assertions que,

1) Nöldke, *op. cit.*, p. 156 sqq.; comp. Hitzig, *Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 44 n.; Salmons, *Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 15 sqq.; Meyer, *Geschichte des Alterthums*, I, p. 126; Vogues, *Peuple d'Israël*, p. 29.

2) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XLII, p. 312 sqq.

3) *Op. cit.*, p. 166, 199.

dans les anciens documents égyptiens, on n'a pas encore pu en découvrir une trace certaine. Ainsi Stade déclare que jamais les Hébreux n'ont fait un séjour en Égypte; que les récits bibliques ou bien ne savent rien nous en dire ou n'en mentionnent que des légendes; que, dans les documents égyptiens, on n'en trouve pas la moindre trace et que le récit de l'historien égyptien Manéthon qui s'y rapporte n'est qu'un travestissement tendancieux de la tradition hébraïque¹. Ce que ce M. Stade dit des sources bibliques est certainement fondé. Nous avons vu ce qu'il faut penser des récits de la Genèse, et quiconque voudra appliquer une sévère critique à ceux du livre suivant qui nous parlent du séjour des enfants d'Israël en Égypte et de leur exode, se convaincra sans peine qu'ils n'ont pas plus de valeur historique. Ce qu'il dit des sources égyptiennes est également vrai². Mais la conclusion qu'il en tire ne nous paraît pas moins erronée. L'absence de renseignements égyptiens sur le fait en question n'est pas une raison suffisante pour le révoquer en doute. Nous manquons aussi de renseignements sur une foule d'autres faits importants de l'ancienne histoire d'Égypte. Il semble même en être ainsi concernant le séjour et la domination séculaire des Hyksos dans ce pays³. On comprend d'ailleurs sans peine que les Égyptiens n'aient pas tenu à transmettre à la postérité le souvenir de ces invasions étrangères si humiliantes pour eux. D'un autre côté, il est inadmissible que les Israélites, dont l'éternel national n'était pas moins grand que celui des Égyptiens; enassent inventé la servitude de leurs ancêtres en Égypte, si elle n'était pas fondée. Il faut remarquer enfin que la délivrance de l'esclavage d'Égypte est le fait capital de l'histoire d'Israël et le point de départ de sa religion et de sa formation en nation; et cela non seulement d'après les légendes de l'Exode, mais encore d'après le convenir invariable de toute la tradition Israélite.

1) *Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 129 s.

2) Thilo, *Hist. comparée des anciennes religions*, p. 222 sqq.; Schenke, *ant. bibl.* I, p. 36 sqq.; Ruge, *Geschichte der Hebräer* A. T., I 02; Meyer, *ant. bibl.* 2 226; Roques, *ant. bibl.* I, p. 129 s.

3) Kinn, *ant. bibl.* I, p. 167.

doivent, par conséquent, avoir longtemps vécu dans le voisinage de l'Égypte¹. Un séjour de leur part ou de quelques-unes de leurs tribus dans ce pays, est donc très-admissible et, d'après tout ce que nous venons de voir, même infiniment probable.

Jusqu'ici, les savants qui n'admettent pas l'historicité de toute la Genèse, mais d'une partie seulement de ce livre, ont généralement été portés à chercher de préférence ce fond historique dans les récits qui se rapportent à Abraham. On vient de voir que nous trouvons plutôt des éléments historiques dans les récits qui ont trait à Joseph. Nous croyons ce point de vue d'autant plus fondé qu'il concorde avec les résultats de la critique littéraire de la Genèse. D'après ceux-ci, il y a dans la dernière partie de ce livre, ou il est question de Joseph, des morceaux étendus et passablement intacts de la source élohiste, qui rapporte le plus fidèlement les anciennes traditions israélites. Dans la vie d'Isaac et celle de Jacob, on a déjà bien de la peine à séparer les éléments des différentes sources, parce que les rédacteurs postérieurs ont bien plus remanié cette partie de la Genèse que la suite. Mais les chapitres les plus remaniés de ce livre sont ceux qui nous parlent d'Abraham. Il y a donc là le moins d'éléments primitifs intacts. Et, pour cette raison, l'historien n'y trouve qu'un solde mouvant et non une base solide pour y édifier de l'histoire. Si l'on a principalement cherché de l'histoire dans les notions qui se rapportent à Abraham, des considérations dogmatiques n'y ont pas été tout à fait étrangères. Ce patriarche joue en effet un bien plus grand rôle dans la théologie biblique que Joseph. Mais comme l'intérêt historique seul nous guide dans cette étude, de telles considérations ne sauraient nous faire changer d'avis.

VII

Observations finales sur la mythologie hébraïque.

Dans les pages précédentes, nous avons cherché à mettre en

1) *Revue de l'Étude des Religions*, t. XIX, p. 316 s.

lumière le caractère primitif des principaux récits de la Genèse. Mais avons-nous pleinement atteint ce but ? Ces récits n'ont-ils pas en d'abord une forme encore autre et plus ancienne que celle que nous venons de leur reconnaître ? En remontant plus haut on en creusant davantage, n'aurions-nous pas pu constater que la plupart d'entre eux, avant de porter le cachet que nous venons d'y découvrir, ont été l'expression de la mythologie naturaliste des anciens Sémites ?

A cette question M. Bevan répond que les Sémites n'ont jamais eu ni mythologie ni polythéisme ; qu'ils ont été exemptés de celui-ci, parce qu'ils ont été préservés de celle-là¹. Nous avons vu, dans l'étude mentionnée au commencement de ce travail, ce qu'il faut penser du prétendu monothéisme des anciens Sémites et Hébreux. N'en serait-il pas de même de ce qu'on nous donne comme la prémisses naturelle de celui-ci, l'absence de mythologie, dont on veut bien les gratifier ?

Il suffit de rappeler quelques traits connus de la Genèse pour faire justice de cette affirmation : Jahvé-Elohim forme l'homme de la poussière de la terre et souffle dans ses narines pour en faire un être vivant² ; il plante un jardin en Eden³ ; il fait tomber un profond sommeil sur l'homme et lui enlève une côte, qu'il transforme en femme⁴ ; il parcourt le jardin d'Eden à la recherche d'Adam et d'Eve⁵ ; il leur fait des habits de peau et les en revêt⁶ ; il entre chez Abraham avec deux compagnons célestes et mange des galettes préparées par Sara⁷ ; il lutte corps à corps avec Jacob, pendant une rencontre nocturne, et lui débouffe la hanche⁸. Relevons aussi les indices suivants : dans le jardin d'Eden se trouve l'arbre de la connaissance du bien et du mal, dont le fruit com-

1) *Hist. gen. des langues sémitiques*, 4^e éd., p. 7. 12. 14 ; *Hist. du peuple d'Israël*, I, p. 42 s., 46 sqq.

2) Gen. I, 2.

3) V. 2.

4) V. 21 s.

5) III, 8.

6) V. 21.

7) Gen. 18 sqq.

8) Gen. 32 sqq.

muniqué un savoir surhumain, et l'arbre de la vie, dont le fruit est capable de procurer la vie éternelle¹⁾; après la chute, des chérubins, qui agitent une épée flamboyante, sont postés à l'entrée du jardin d'Eden pour garder le chemin de l'arbre de la vie²⁾; Dieu prend Hénoc à lui, sans le faire passer par la mort³⁾; les fils de Dieu ou anges prennent pour femmes les filles des hommes et engendrant avec elles des géants⁴⁾. Est-ce que ce ne sont pas là autant de traits mythologiques? Et que d'autres du même genre pourrait-on glaner dans les livres suivants de la bible hébraïque? Aussi M. Rensu, après avoir repris, dans le premier volume de son *Histoire du peuple d'Israël*, son ancienne thèse, que les Sémites n'ont eu ni mythologie ni polythéisme, est-il obligé de reconnaître lui-même, dans le second volume du même ouvrage, que les plus vieilles parties de l'Hexateuque renferment beaucoup de traces de mythologie et même des restes de polythéisme⁵⁾.

Mais quelques auteurs vont plus loin et soutiennent que beaucoup de personnages bibliques étaient primitivement des dieux ou des êtres mythologiques, avant d'être revêtus du caractère qu'ils ont actuellement dans le code sacré. D'après eux, Adam et Ève, Caïn et Abel, Noé et ses fils, Abraham et Sara, Agar et Ismaël, Lot et ses filles, Isaac et Rébecca, Jacob et Esau, ainsi que leurs femmes et leurs fils, Moïse et Aaron, Josué et Eléazar, Barak et Débora, Jabin et Siséra, Jephthé et Samson et bien d'autres figures de l'Ancien Testament, ont été, à l'origine, autant de divinités et l'expression mythique de certains objets ou phénomènes de la nature, comme le soleil et la lune, le ciel et la terre, le jour et la nuit, le tonnerre, l'éclaire, la pluie, l'aurore, etc.⁶⁾

1) a. 3. 17; m. 3 a. 22. 24.

2) m. 24.

3) e. 24.

4) vi. 1-4.

5) Page 214 sqq. 258, 350, 357, 391, 392.

6) North, *Biblical Mythology*; Schaller, *Ursprung der christlichen Mythologie*; Gölz, *Die Erbauer der Menschheit*; Goldinger, *Der Mythos bei den Hebräern*; Pöppel, *Der Ursprung des Monotheismus*.

Nous voyons que cette manière de voir nous paraît fondée en partie. Elle concorde en effet avec les résultats auxquels nous sommes arrivé dans nos précédentes études sur l'antique religion hébraïque. Nous y avons montré que l'adoration du soleil, de la lune et des autres astres jouait un grand rôle chez les anciens Hébreux; que leur religion avait un caractère naturaliste et polythéiste prononcé; que Jahve lui-même fut d'abord un dieu de la nature, qui se manifestait plus particulièrement par l'orage¹. Faisons remarquer aussi que, d'après la présente étude, Abraham aurait été d'abord spécialement le patriarche d'Hébron, Isaac celui de Beerséba et Jacob celui de Bethel. Or, comme ces trois localités étaient d'importants lieux de culte, il suffira de faire un pas de plus pour deviner qu'à une époque plus reculée encore ces trois noms auront désigné, non des patriarches, mais des divinités, adorées aux endroits indiqués.

Il nous semble donc infiniment probable que les Hébreux aient, à l'origine, une mythologie assez riche, à l'instar des autres peuples adonnés au naturalisme et au polythéisme. L'Israélite lui-même, malgré le souci qu'il éprouve de s'éloigner le moins possible de la tradition orthodoxe et les efforts qu'il fait pour la sauvegarder, est obligé d'accorder qu'il y a, dans certains récits bibliques, des traces mythiques et mythologiques évidents, qui ont leurs parallèles dans la tradition des principaux peuples de l'antiquité². Il est, de plus, évident que ce parallélisme ne s'arrête pas aux premiers chapitres de la Genèse, auxquels Lamormant a borné ses investigations; mais s'étend bien au delà, comme les savants mentionnés tout à l'heure le contiennent. Il serait donc tout à fait surprenant que les ancêtres d'Israël n'eussent pas partagé les idées mythologiques qui régnaient dans l'antiquité en général.

Jusqu'à quel point en est-il été ainsi? C'est ce qu'il nous est impossible d'examiner ici; car il faudrait, pour cela, écrire un gros volume. Nous ne voudrions d'ailleurs pas non plus nous

1) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 171 sqq.; 312 sqq.

2) *Les Origines de l'Hébreu*.

laisser distraire des études strictement bibliques pour nous livrer à des recherches qui sont plutôt du domaine de la mythologie comparée. Mais, à la fin de ce travail, nous sommes soulevée la question, afin de la soumettre aux savants français qui s'occupent spécialement de telles recherches. Dans les ouvrages cités plus haut, ils trouveront des éléments précieux, dont ils pourront tirer profit. Toutes ces publications ont cependant besoin d'être soumises à une sérieuse critique, car, sans bien des rapports, elles dépassent le but. Mais celui qui aborderait le problème avec la compétence voulue, qui saurait emprunter à ses prédécesseurs ce qu'ils ont de bon et éviter leurs défauts, qui saurait compléter enfin leurs investigations, rendrait certainement à la science religieuse un service signalé.

Ce que nous venons de dire nous amène à la conclusion finale que la plupart des récits de la Genèse ont passé par trois phases différentes : dans la première, ils étaient principalement des mythes de la nature ; dans la seconde, ils sont devenus le reflet des préoccupations religieuses et nationales des tribus Israélites qui leur ont donné la forme qu'ils avaient dans les sources où notre livre a été puisé ; dans la troisième et dernière enfin, ils ont été combinés ensemble pour former la relation ligarreen que nous possédons. Et ce que nous venons de dire de la Genèse s'applique au Pentateuque en général et à d'autres livres de l'Ancien Testament qui ont été soumis à des remaniements analogues. Il faut grandement tenir compte des modifications successives, subies ainsi par les différents documents bibliques, quand on veut s'en servir pour la construction de l'histoire du peuple d'Israël.

L'étude précédente était terminée, quand nous avons appris à connaître la publication récente du *Précis d'Histoire juive* de M. Maurice Vernes. Il se place, à propos de la question que nous venons de soulever, à un point de vue, diamétralement opposé au nôtre : il met si profond en doute qu'on puisse sérieusement

parler d'une mythologie hébraïque'. Mais nous ne saurions nous laisser égarer dans notre manière de voir par cette objection, qui tient à un vice capital de l'ouvrage mentionné. M. Vernes y soutient ou y présuppose, en effet, d'un bout à l'autre, que toute la littérature de l'Ancien Testament date d'une époque postérieure à l'exil et que, par suite, nous ne pouvons rien savoir du tout ou rien savoir de certain sur les antiquités hébraïques. Or, c'est là une exagération évidente. Nous soutenons, au contraire, avec toute l'école critique allemande et hollandaise, qu'il est possible de distinguer un grand nombre de morceaux de la bible hébraïque dont la composition remonte passablement plus haut que l'exil et qui rapportent en outre des traditions dont quelques-unes sont bien plus anciennes encore. Celui qui voudra se donner la peine de tirer parti de ces antiques renseignements pourra donc nous apprendre sur la vie religieuse et politique d'Izraël des vieux temps bien des choses que M. Vernes laisse complètement ignorer ou qu'il révoque en doute.

Pour le moment, il faut que nous nous contentions de cette simple déclaration, qui trouve d'ailleurs une confirmation partielle dans l'étude qui précède. Mais nous nous proposons de revenir une autre fois sur quelques-uns des plus importants problèmes de critique biblique, afin de justifier contre les attaques ou condamnations sommaires de M. Vernes les principaux résultats de l'école dont les représentants les plus distingués sont Bunsen, Kuonen et Wellhausen.

CH. PIERRESENNE.

(1) *Op. cit.*, p. 329 *sup.*

ÉTUDES VÉDIQUES

TRADUCTION D'UN HYMNE A L'AUBORE

(I, 123 = Rig-Veda)

Dans la conférence de début de la série de leçons que j'ai faites l'an dernier au *Musée Guimet* sur les origines de la mythologie indo-européenne, et qui a été publiée ici-même¹, j'ai donné quelques indications générales sur la méthode que je croyais applicable à l'exégèse des hymnes védiques. J'ai insisté particulièrement sur les secours que l'on pouvait tirer de l'étymologie et de la science encore dans l'enfance de la sémantique, ou des lois d'après lesquelles se développe la signification des mots. J'ai fait sentir la nécessité de « attacher avant tout à la recherche du sens physique ou concret et de n'admettre à sa place le sens moral ou abstrait qu'en dérive, que s'il est bien prouvé qu'il était déjà en possession de tout son relief et, pour ainsi dire, de toute son individualité dès les temps védiques.

Enfin j'ai laissé entendre que dans les textes si antiques du Rig-Veda, la pensée n'est que très imparfaitement maîtresse d'elle-même; qu'elle flotte souvent au gré d'allusions et d'associations qui dépendent plus des caprices de la mémoire que d'une direction réfléchie de l'inspiration poétique et religieuse; que le mot entraîne le mot et par là souvent l'amplification d'origine purement verbale et la légende mythique même: toutes choses dont il faut tenir compte sous peine d'être arrêté à chaque pas par des difficultés insurmontables.

1) T. XIX, p. 233 et suiv.

Ces indications purement théoriques avaient besoin d'être justifiées et éclairées par quelque application aux textes qui les ont suggérées. Il fallait les mettre à l'épreuve et leur donner un commentaire explicatif dont j'ai cru ne pouvoir mieux trouver le sujet qu'en reprenant après le regretté Bergaigne, la traduction, raisonnée sur les points difficiles, de l'Hymne à l'Aurore qui porte le n° d'ordre 621 dans le premier *Mandala* du Rig-Véda. Il m'a semblé, en effet, que si ma méthode avait quelque chose de neuf et de particulier, le meilleur moyen de le montrer et de permettre aux spécialistes d'en apprécier la valeur était d'en faire l'essai sur un document qui, grâce aux brillants travaux dont M. Bergaigne en a accompagné l'interprétation littérale¹ et aux comparaisons qu'il a établies entre ses procédés d'explication et ceux de ses principaux devanciers, est devenu comme la toise sous laquelle les indianistes dont le Rig-Véda est l'étude favorite, ont donné leur mesure.

Je ne me dissimule pas tout ce qu'il y a de téméraire, de périlleux même de ma part à venir lutter sur un pareil terrain avec des savants aussi justement réputés que MM. Roth, Grassmann et Ludwig, sans parler de celui qui à certains égards l'emportait sur eux tous, mon cher et regretté maître Bergaigne. Il est un point surtout qui touche de près celui-ci et sur lequel il convient que je m'explique. Je le ferai sans réticence.

Ayant naturellement à prendre comme objet direct de comparaison avec la mienne, la traduction de M. Bergaigne, je serai amené très souvent par là à rompre des lances contre lui. Or, n'est-il pas mieux valu, sans parler d'autres raisons sur lesquelles il est inutile d'insister, éviter d'engager une pareille lutte avec un adversaire qui n'est plus là pour la soutenir?

Certes, je pourrais éprouver des scrupules s'il s'agissait d'une controverse où des questions personnelles fussent en jeu, ou simplement même d'un débat dans lequel d'autres passions que celle de la vérité seraient appelées à se donner carrière; mais rien de tel dans les controverses scientifiques qui se mêlent à moi

1) *Religion védique*, III, p. 202-203.

travail. La malveillance seule pourrait insinuer une émulatio*n* qui s'exerce exclusivement dans la région des idées et qui domine sans cesse, en ce qui ne concerne, le souvenir d'une longue amitié et la reconnaissance pour des enseignements, des conseils et des exemples dont je n'oublierai jamais le prix.

Je me s*ens* du reste d'autant plus libre moralement de reprendre l'œuvre de mon ancien maître et de faire valoir les raisons qui me mettent souvent en désaccord avec lui, que je n'aurai jamais à le trouver en faute à proprement parler. Tout ce qui dans son travail est d'ordre grammatical ou détail de faits est absolument irréprochable : on ne saurait le proclamer trop haut. Les points seuls qui touchent aux théories et qui impliquent des vues d'ensemble peuvent donner matière à contestations.

D'ailleurs, la question présente un autre aspect sous lequel l'examen critique de la méthode de Bergaigne et de ses résultats devient non seulement légitime, mais nécessaire, pour le progrès des études védiques. Le but qu'il avait en vue ne saurait en effet être poursuivi sans qu'on sache au préalable ce que son œuvre présente de définitif, ce qui en elle peut servir de point de départ à de nouvelles recherches ou d'asse*s* sûr aux parties supérieures de l'édifice qu'il a malheureusement laissé inachevé. Bref, au point où il a conduit la science, la tâche qui s'impose tout d'abord à ses continu*ate*urs est de procéder à une sorte d'inventaire de son héritage dans lequel la distinction entre le vrai et le provisoire doit être faite avec un esprit rigoureusement et exclusivement scientifique.

De toute façon donc, je ne pouvais m'occuper d'études védiques sans être amené, non seulement à mettre mes idées sur l'interprétation du Rig-Veda en parallèle avec les siennes, mais aussi à exprimer mon sentiment sur la valeur des principaux résultats auxquels il a abouti. Aussi, avant d'en arriver à la traduction de l'hymne I, 123, qui me fournira l'occasion d'entrer à cet égard dans le détail, je consacrerai quelques lignes à examiner les généralités.

Le grand titre de gloire de M. Bergaigne, — il ne saurait y

avoir, à cet égard le moindre doute parmi les savants. — c'est d'avoir eu la pensée tout à la fois si simple et si générale que le sens des mots védiques est fondamentalement *un*, et qu'avant d'imaginer pour ces mots des distinctions significatives incompatibles entre elles et suggérées le plus souvent par les prétendues nécessités d'un contexte mal compris, il fallait bien s'assurer si la signification étymologique ou métaphorique de l'expression en cause était incapable de s'associer avec celle des autres mots d'une même phrase pour aboutir à une idée compréhensible, quoique souvent paradoxale, ou du moins coutumière à la mode des risibles. L'hypothèse était d'une extrême vraisemblance; mais il fallait en démontrer la vérité et c'est ce que Bergaigne a fait avec une vigueur d'esprit, une sûreté de science et une fécondité de ressources admirables.

À cette partie de ses découvertes à jamais acquises à la science, se relie étroitement le fruit de ses études sur ce qu'il a appelé la rhétorique védique. Les auteurs des hymnes avaient une phraseologie à eux, souvent obscure, énigmatique même, mais qui s'explique si l'on tient compte tout ensemble de la hardiesse faisant souvent l'incohérence de leurs comparaisons, de l'unité première du sens des expressions qu'ils emploient et de l'acception métaphorique dont elles sont susceptibles surtout sous l'influence des spéculations sacerdotales et liturgiques et des formules qui leur sont propres.

Ici encore le principe était excellent. Je regretterai toutefois que Bergaigne lui ait laissé subir des déviations qui en ont parfois faussé les conséquences. S'est-il assez rendu compte, par exemple, que l'étrangeté, l'incohérence, le désordre du style védique est tout le contraire d'un effet de l'art? que la mesure dans laquelle la pensée s'y montre la servante de la mémoire ou, ce qui revient au même, du phénomène psychologique qu'on appelle l'association des idées, est un indice sûr d'une haute antiquité et d'un stage primitif de l'esprit humain? que si les finesses de la rhétorique y poignent déjà sous la forme d'antithèses et de jeux de mots fondés soit sur des équivoques, soit sur des allitérations, le caractère hasardeux, irrégulier,

incorrect de ces rapports, loin d'être un signe de raffinement et d'épaulement, ainsi qu'on l'a laissé entendre, est une marque authentique de jeunesse ou plutôt d'enfance intellectuelle, comme on le voit bien en comparant ces procédés de style de la poésie védique avec ceux de la véritable époque de décadence, où les pensées deviennent aussi pauvres que la manière de les combiner et d'arranger les mots qui les revêtent est symétrique et soumise aux dispositions les plus régulières et les plus étudiées?

Toujours est-il qu'il a trop laissé rayeler dans son entourage, par des savants qui s'autorisaient des promesses qu'il semblait avoir posées et du silence gardé par lui sur les déductions qu'ils en tiraient, la valeur littéraire et surtout l'antiquité des textes védiques.

Il est vrai qu'une partie de ses théories, mais même la plus sûre, s'accommodait fort de l'attribution aux hymnes du Rig-Véda d'une date plus rapprochée de nous que celle admise par la plupart des savants. En donnant un grand ouvrage dans lequel il a analysé et classé les idées contenues dans ces hymnes le titre de *Religion védique*, Bergaigne faisait entendre qu'il croyait à une conception religieuse déjà systématique dans le Rig-Véda dont il se proposait de dégager la physiognomie et de mettre en relief les traits principaux. Pour lui, les hymnes reflètent l'aspect et répondent aux besoins d'un dogme et d'un culte organisés, ce qui est peu compatible *à priori* avec l'hypothèse d'une très haute antiquité.

Mais peut-on dire qu'il soit parvenu à fournir les preuves de son sentiment à cet égard? Je ne crois pas devoir répondre par l'affirmative. Pour ce qui est de la liturgie, tout le monde admettra avec lui sans doute l'existence du sacrifice dès les temps védiques, et la consécration déjà acquise de quelques-unes des cérémonies qui sont restées celles de l'époque brahmanique, et peut-être même les premiers germes d'une hiérarchie sacerdotale. Pour les croyances et le dogme, c'est autre chose. Essayer de retrouver dans les hymnes du Rig les traits précis d'un système religieux, est une entreprise aussi vaine et

aussi décevante que de chercher dans les Évangiles l'ensemble de la théologie et de la dogmatique chrétiennes tel qu'il se dégage seulement au bout de cinq siècles de l'œuvre des Pères de l'Église. De part et d'autre, le système est implicite, plus ou moins, c'est évident, des l'origine, mais il n'est saisissable qu'assez tardivement. En ce qui concerne l'Inde, il faut arriver au *Dharmasâstra* de Manu pour avoir un document où la coordination soit faite, où le système existe de toutes pièces, aussi bien au point de vue de l'organisation de la caste sacerdotale et des institutions sacramentelles et liturgiques qu'en ce qui concerne les conceptions religieuses propres au brahmanisme.

Je n'ignore pas qu'une fois la période brahmanique proprement dite venue, l'idée primitive de la valeur du sacrifice, de ses effets et, par conséquent, la conception de l'Idée divine, surtout en ce qui regarde les rapports des hommes avec les dieux, fut complètement altérée; mais ce n'est pas une raison pour croire qu'une nouvelle synthèse se fût substituée à des théories plus anciennes. Dans le Rig-Vêda rien n'est synthétique; tout est pour ainsi dire d'instinct et souvent d'instinct actuel, en dépit d'une tradition qui flatte même souvent au gré des inspirations individuelles et des impressions du moment.

C'est ce qui saute aux yeux quand on parcourt la *Religion védique* sous l'idée préconçue. On est frappé surtout, dans les résumés de Bergaigne, de l'inconstance et de la multiplicité des rapports signalés par lui entre les figures mythiques qu'il essaie vainement de caractériser et d'individualiser les unes à l'égard des autres. À considérer à son exemple comme constants et permanents ces traits si fugaces et si avoués, on se sent qu'ils s'échangent sans cesse entre les personnages mythologiques les plus différents d'ailleurs, on aboutit à la plus inextricable confusion; de telle sorte que, si l'on s'obstine à voir de l'ordre dans ce désordre, il faut supposer à la civilisation naissante pour laquelle cette absence de tout ce qui constitue pour nous la physiognomie d'un système aurait été un système, des conditions d'entendement toutes différentes des nôtres.

Et pourtant, je l'ai dit, il y avait déjà une tradition religieuse

probablement assez longue : l'idée des dieux existait, et ces dieux avaient même quelques traits de fixes, surtout quand leur nom ne répondait plus nettement au phénomène lumineux dont ils étaient la personnification plus ou moins achevée. Mais pour ceux dont la dénomination est restée en rapport direct avec leur nature primitive et réelle comme le Soleil (*Sūrya*), l'Aurore (*Uṣas*), le Feu du sacrifice (*Agni*) : les remarques, les descriptions et les comparaisons qu'ils suggèrent aux poètes védiques sont souvent frappées au coin d'une observation vivante, pittoresque en quelque sorte, et par conséquent récente et directe. C'est pour cela qu'on a pu parler à juste raison du naturalisme ou du réalisme des Védas. Bergaigne, et nous même malotruant pour-quoi, voyant les choses d'un autre oeil : il parlait même avec une ironie peu dissimulée des théories à jamais démodées, selon lui, des savants qui avaient cru trouver quelque fraîcheur dans la poésie des *ṛishis*. Or sont, dit-il quelque part à ce propos, les neiges d'antan ?

J'ai essayé de montrer pourquoi c'était aller trop loin. Il est évident que son programme a été à peu près celui-ci : ne représenter avant tout le Rig-Véda comme inspiré par des considérations linguistiques et des traditions sacerdotales ; ne rien attribuer en ce qui regarde sa composition à l'observation prochaine, à l'initiative personnelle et aux suggestions du moment, perçues par conséquent comme acquies de longue date, à la *religion védique*, tous les détails dont il est question dans les textes.

S'il m'est permis d'indiquer maintenant en regard des mêmes quelles seraient mes idées dirigeantes en parallèle-matière, je les résumerais ainsi : chercher avant tout l'idée *naturelle et réelle* qui a précédé dans tous les cas la teinte dont la liturgie devenue le monopole de la caste religieuse a pu les envêtir ; signaler cette couleur secondaire parallèlement à la nuance primitive qu'elle recouvre, toutes les fois qu'il y a lieu d'en constater l'existence ; faire soigneusement le départ entre ce qui est de tradition et d'initiative récente, et s'efforcer de voir si l'on n'arrive pas par là à concilier bien des contradictions, à résoudre bien des énigmes et

surtout à se persuader que l'ensemble des conceptions védiques correspond moins à une religion faite — et c'est là qu'en est le suprême intérêt, — qu'à une religion en voie de se faire.

Je crois avoir suffisamment indiqué dans quelles dispositions d'esprit j'aborde la tâche que je me suis donnée, et j'y procède séance tenante.

— 1 —

Le large char de l'offrande a été attelé ; les dieux immortels s'y sont assis. La pèdre (Anuro) sortie brillante de l'obscurité s'y est mise (à son tour) avec le dessein d'apparaître à la demeure des hommes (c'est-à-dire aux yeux des hommes).

Le mot *daksina* doit se traduire habituellement par « salaire » du prêtre ; mais son sens propre est « don, offrande ». Il est certainement apparenté à la rac. *dag-dap* « donner, faire une offrande », surtout aux dieux. Ici, la *daksina*, partie du sacrifice, et l'on y voit l'offrande aux dieux, n'en serait que l'instrument indirect, si l'on croit à la nécessité de traduire ce mot par « rétribution ». Mais dans l'une et l'autre hypothèse, le sens exact sous la métaphore est sûr : le sacrifice tout entier (ou plus spécialement l'offrande) est considéré comme un char destiné à amener les dieux auprès du sacrificiant.

Ce char est large par une double allusion à la richesse de l'offrande et à l'espace nécessaire pour que plusieurs divinités puissent y prendre place.

S'il est question d'abord des dieux en général dans un hymne consacré à l'Anuro, et malgré qu'il en ait dit expressément plus loin que cette déesse est la première à venir recevoir l'offrande, c'est que le poète a cru devoir rappeler, dans une sorte de prologue, que l'Anuro va procéder comme tous les dieux

[1] Voir dans mon *Etymologie védique*, les preuves nombreuses et sûres que j'ai données de la parenté des mots *da* et *da*.

proceedent en pareille occasion : c'est-à-dire quand ils sont l'objet d'invocations et d'offrandes particulières.

J'ai recherché (et même autrefois¹) l'origine de l'expression *devaṁ amṛta*, mot à mot, « les dieux non morts », sans propos de la formule qu'on a l'habitude de rendre par « les dieux immortels ». Le sens primitif de la racine *mar* « mourir » exprimait la rigidité qui est le principal caractère du cadavre. Il est d'autant plus probable que la formule dont il s'agit a pris naissance à une époque où le sens étymologique de *mar* était encore senti et on *amṛta* pouvait se traduire par « non rigide », c'est-à-dire « actif, énergique », que le Rig-Véda est rempli d'épithètes à l'adresse des dieux ayant ce même sens. L'ardeur est la qualité par excellence et *gendrique* des dieux, *devas* : « les brillants ou les ardents ».

Au deuxième hémistiche de ce vers, Bergaigne a fait subir une correction au texte et change le mot *orya*, « fidèle », — sans doute au sacrifice, — en *orya* *d*. Les raisons qu'il en donne me semblent insuffisantes ; le texte traditionnel présente un sens plus clair, à mon avis, que celui qu'il lui substitue. En principe, je crois qu'il nous est à peu près interdit de rectifier le Rig-Véda à moins d'y être autorisé expressément par des leçons parallèles tirées soit du Rig-Véda lui-même, soit des autres documents appartenant à la littérature védique. Hors de là, en présence du texte ne *corriger* que la tradition hindouïque nous a seul transmis, il ne saurait y avoir que corrections arbitraires et changements hasardeux².

M. Bergaigne a traduit tout d'une pièce l'expression *ad asthād* par « est sortie ». Les exigences du contexte et la construction n'ont point indiqué une idée plus complexe. Il est évident que l'Aurore, elle aussi, monte sur le char de la *dehvid* ; et si l'on remarque que, dans la partie de la phrase qui nous occupe, *ad* avec son complément *asthād* correspond à *d* avec son complément *enam* du passage qui précède, on n'hésitera pas à penser que

¹ Revue de l'Hist. des Rel., t. XV, p. 50.

² Voir dans le précédent *et* de la Revue les conclusions auxquelles M. Odenberg est arrivé à cet égard d'après l'analyse de M. Sabharwal (Une édition critique du Rig-Véda, p. 31 et suite).

chacun des deux verbes *vidhaya* et *vidha* qui suivent les prépositions *ad* et *d*, possédant toute leur valeur significative propre et doivent se traduire, abstraction faite du sens particulier de ces prépositions.

Le mot *vidhaya* que je traduis par « brillante » est celui que M. Bergaigne a rendu par « alerte ». J'indique rapidement mes raisons : 1° *vidhaya* est rattaché à tort à la racine *ad* « laisser » ; celle dont il dépend réellement est *hi-he* (cf. *adga* auprès de *ci*, etc.) qui signifie « briller-brûler » et, selon la dérivation significative habituelle, agiter, s'agiter, exciter, etc. ; au sens de briller-brûler se rattachent les dérivés *ho-ma*, or (métal brillant), *Ar-ti*, flamme et trait (ce qui brûle, cuit, pique), tandis que de celui de s'agiter, agiter dépendent *bagu*, cheval (l'ardeur, l'activité, le rapide — cf. *agru*, même sens), *ho-tu*, cause (ce qui pousse, excite, etc.) ; 2° indépendamment de l'adjectif *vidhaya*, le sanskrit possède un substantif de même forme qui n'apparaît que dans la langue classique avec le sens de « libre espace, profondeurs aériennes », etc., et, sur les deux synonymes sanscrits du même substantif *dhāya* et *loka* dérivent de racines signifiant briller (*ād*, *vac*) et ont désigné d'abord l'atmosphère identifiée au ciel considéré comme clair ou lumineux. Tel est aussi sans doute le sens de l'adjectif *vidhaya* employé plus tard comme substantif pour signifier l'atmosphère ; 3° l'antithèse qui résulte du rapprochement de *vidhaya*, « brillant » et de *krupa* « obscur, noir », se retrouve plus bas au vers 9 où le premier de ces adjectifs est remplacé par les synonymes *pakra* « brillant » et *gaurā*, « blanc ».

Je considère avec la plupart des interprètes *kyanda* comme un adjectif neutre employé substantivement dans le sens de « l'obscur, l'obscurité ».

Pour Bergaigne *vidhaya* signifie « cherchant à connaître, frayant (les chemins) au lieu d'aller visiblement ». Je sais difficilement le rapport exact qu'ont entre elles ces expressions données par lui comme synonymes. En comparant notre passage avec ceux de l'*Atharva-Veda* où le desideratif *vidhi* est construit comme toi avec un complément au datif dans le sens de « veiller sur, s'occuper de », on est tenté d'entendre « Au royaume... dont l'attention est dirigée vers la demeure des hommes

(où des offrandes lui sont préparées). » Mais le sens de la racine *ek* (forme simple d'où dérive *ekis*) étant souvent « briller, apparaître », il me semble préférable d'y rattacher celui de *ekatsont* et de traduire « désirent apparaître » à la demeure des hommes, à la terre, c'est-à-dire aux regards des hommes eux-mêmes¹.

C'est probablement le sens qu'il a cru pouvoir attribuer à *ekatsont* qui a entraîné M. Bergaigne à rendre *ekatsontya ksepdyo* par « race humaine » ; *ekaya* signifie « séjour, demeure » et il n'y a ici aucune raison, à mon avis, pour prendre ce mot dans une acception différente.

— 2 —

Elle s'est éveillée avant tout le monde, victorieuse, forte, conquérante d'offrandes; d'en haut, la jeune fille Aurore, renaissante, a distingué (ce qui se passe ici-bas); elle est venue la première au sacrifice du matin.

On pourrait traduire tout aussi exactement : « Elle s'est éveillée... pour vaincre, etc. » L'Aurore est représentée comme une héroïne en vertu d'une double association d'idées, d'abord parce qu'elle est montée sur un char, ainsi qu'un guerrier, — nous retrouvons au vers 3 un rapprochement d'expressions et de pensées analogues, — et aussi parce qu'elle vient s'emparer de l'offrande qui est une conquête pour elle, si l'on fait abstraction des dispositions libérales du sacrifiant.

J'ai rendu par « offrandes » le mot *ekya* dont M. Bergaigne se déclare incapable comme ses devanciers de préciser le sens et qu'il traduit par le « terme vague » de « trésors ». J'essaierai de résoudre un problème dont il n'avait sans doute qu'ajourné l'étude.

L'étymologie de *ekya* est sûre; ce mot est de la même famille que *ekas* « énergie, vigueur ». Indépendamment de ces acceptions, on trouve *ekya* fréquemment employé dans celles de « lutte,

1) Cf. I, 449, 4, 5, 11; VI, 65, 4 et VII, 70, 1. On a même vu représenter comme s'éveillant les hommes.

combat » auxquelles il a passé au moyen des sens intermédiaires d'« impatience, violence ». Si nous remarquons maintenant, en premier lieu, que le mot *dyj* joint au sens de « vigueur », cf. gr. *dyō*, qu'il possède en compoison avec *vāja*, celui de « sève, breuvage, nourriture » (cf. *dyaj*, *dyajā*) et d'autre part, que *edja* est donné par les lexicographes sanscrits comme synonyme de *anna* « nourriture » de *aspi* et de *ghṛta* « libation » et « beurre de sacrifice », sans évider d'ailleurs dans différents passages du Rig-Véda, nous en concluons que de part et d'autre l'idée de liquide substantiel (et peut-être de nourriture solide) se lie à celle de « vigueur, ardeur »¹ et que le *edja* entendu vaguement comme une conquête avantageuse ou une acquisition utile est primitivement et précisément la libation qu'Agni ou le Feu du sacrifice est chargé de transmettre aux dieux.

La nuance significative que j'attribue à *vy dāhyat* est légèrement différente de celle qu'y voit M. Bergaigne. Pour lui, l'Aurore « ressuscitée » donne en quelque sorte signe de vie « en ouvrant les yeux », ce qui serait pour ainsi dire un pléonasme en regard du verbe qui précède « elle s'est éveillée ». Puis, est-il vraisemblable que le poète ait pu laisser entendre qu'il voyait l'Aurore ouvrir les yeux, car on ne saurait prendre l'expression qu'au propre ?

Pour moi, les préfixes *vy-* impliquent plutôt l'idée d'un examen détaillé que celle d'un mouvement physique consistant à écarter les paupières. J'hésite d'autant moins à rendre le verbe en question par « distinguer, discerner » que l'on obtient ainsi l'indication de trois moments qui se succèdent d'une manière très naturelle dans le tableau que le poète a voulu dépeindre : l'Aurore s'éveille, elle jette les yeux (sur la sacrifice, pour « assister à l'exécution) et vient en recueillir l'offrande : la parfaite liaison de l'ensemble est une garantie de l'exactitude du détail.

1) Le trait d'union des deux idées est probablement celle de s'agiter qui inclut également la désignation des impudés d'eau est toujours le courant) et à celle des méditations, des faits, des ardeurs, etc.

— 3. —

*Afin que la vôtre aujourd'hui parmi les mortels, à dresse
Aurora, toi qui es de noble origine distribues (tes biens) aux
hommes, que le dieu qui est le Savitar domestique annone votre
innocence au Soleil!*

M. Bergaigne, comme ses devanciers, rend la conjonction *yaś* qui est le premier mot de ce vers par « si ». — « Si tu fais aujourd'hui une distribution de biens... puisse le dieu Savitri nous déclarer innocents devant le Soleil; » J'avoue ne pas comprendre en quel la proclamation de l'innocence des sacrificants a pour condition la libéralité de l'Aurora envers eux. Tout s'oblaitrait au contraire si l'on donne à *yaś* le sens de *et* ou de *et* : l'Aurora est généreuse à l'égard des justes : il importe donc pour que les sacrificants obtiennent ses dons que les dieux sachent qu'ils en sont dignes¹.

Je reconnais avec moins d'hésitation que M. Bergaigne le dieu Agni dans le « Savitar domestique » de notre vers. Non seulement cette désignation convient parfaitement au Feu du sacrifice personnel et dédié : mais qui pourrait mieux qu'Agni témoigner de l'innocence des sacrificants ? De plus, Savitar étant un nom du Soleil, le même Agni, ou le Savitar d'en bas, est le correspondant naturel de Sūrya, le Savitar d'en haut.

Sur le rôle de Sūrya comme examinateur des bonnes et des mauvaises actions des hommes, cf. le début de l'hymne VII, 60, et particulièrement ce passage du vers 2 : *śrāvāya śhātāt ja-
gatyā ca gādā tva marteṣu vyjñāt ca pacyan*, « lui (Sūrya) qui surveille tout ce qui est stable et mobile (ici bas) et qui voit ce qui se fait de bien et de mal parmi les hommes. »

¹ Cf. le vers VII, 60, 1 qui présente une similitude avec *yaś* assez semblable à celle que nous avons ici; mais il est difficile de décider si *yaś* y est personnel ou correspond comme dans notre passage à la conjonction *et* ou *et*. — Sur l'emploi et la signification de la conjonction *yaś*, voir Delbrück, *Spähered.*, p. 321 suit. Il s'en suit du reste pour ce passage, à tort, selon moi, à l'interprétation que je combats.

— A —

Agile, elle arrive chaque jour, revêtue des caractères qui la distinguent, dans sa demeure (céleste), immortelle (d'offrandes), brillante, elle est venue (jusqu'ici) régulièrement et recueille les premières des richesses (qui sont offertes aux dieux par les hommes).

M. Bergaigne voit dans *ahana* un composé formé de *a* privatif et de *han* qu'on trouve dans *ahana* avec le sens de « frappé, blessé » : *ahand* serait « la non blessée, l'invulnérable, l'immortelle » : c'est bien invraisemblable. D'ailleurs les autres interprètes du Rik-Véda ont généralement considéré le mot en question comme appartenant à *ahan*, « jour », et je ne vois avec eux aucune raison sérieuse pour le séparer de ce mot et d'autres dérivés qui se rattachent aussi soit à *ahan* même, comme *ahana* « jaillissant, gonflé », soit à la variante *ahar* comme *ahr-aya*, *ahr-ayāna*, *ahr-i* « ardent, pétulant, audacieux ». Quant à la dérivation significative, il faut évidemment la faire remonter jusqu'au moment sémantique où *ahan* et *ahar*, comme tous les mots qui en sont liés au sens de « jour », avaient encore la signification adjectivale préalable de « brillant-brûlant », d'où des dérivés avec le sens de « ardent, impétueux, agile, aigle, etc. » Il n'est pas impossible d'ailleurs, et pour les mêmes raisons, que *ahand* ait conservé purement et simplement le sens primitif de « brillant ».

Si, comme il n'y a pas lieu d'en douter, *ahana* est pour *jad-ana* c'est-à-dire si ce mot dérive de la racine *jan*, « connaître », le sens premier n'en aurait été que « signe distinctif, aspect, marque caractéristique », et de là « forme », comme l'a bien vu M. Bergaigne, mais sans en montrer la raison. Est-ce bien donner pourtant toute sa valeur à ce mot que de rendre comme lui l'expression *dise dise adhi adant doli adant* par « elle apparaît chaque jour », sans insister autrement sur la figure que l'Aurore revêt ?

Pour *gyham gyham* je propose une interprétation toute différente de celle des traducteurs qui m'ont précédé, y compris M. Bergaigne. Ils ont entendu que l'Aurore visite chaque

maison, évidemment pour y recueillir l'offrande du sacrifice. Je préfère rattacher étroitement *grāham grāham* à *dīce dīce* et je crois qu'ils s'agit d'un tout journalier de la *dīcessa* dans lequel tout cela est appelé plus bas (vers 8) *varuṇasya dātām* « la demeure de Varuṇa ». La répétition de *grāham* comme celle de *ayman* au deuxième hémistiche est entraînée par celle de *dīce* : « elle arrive chaque jour vers chacune de ses demeures » ; la même raison qui fait que les jours sont successifs permet de considérer comme également incessant le séjour quotidien de l'Aurore sur l'horizon. L'idée n'offre donc aucune difficulté et s'accorde beaucoup mieux avec le contexte que celle qu'on a voulu y voir. Je doute fort d'ailleurs que l'image de l'Aurore allant de maison en maison soit compatible avec ce qu'on peut appeler la psychologie védique. En général, les auteurs des hymnes n'atteignent pas dans leurs descriptions des personnages divins, si ce n'est sous la forme d'une comparaison expresse, un anthropomorphisme aussi court et si aussi détaché du fond réaliste qui lui sert de point de départ¹.

Le deuxième hémistiche de notre vers est un résumé rapide des idées déjà exprimées plus en détail dans ce qui précède ; remarquons surtout que l'expression « elle recueille les premières » (mot à mot : chacune des premières, c'est-à-dire celles de chaque jour) revient exactement à ce qui a été indiqué au vers 2 par les mots « elle est venue la première au sacrifice du matin », car les richesses en question ne sont autres que les offrandes sacrificielles.

— 5 —

Sœur de Bhaga,œur de Varuṇa, O' Sūryā, Aurore, éclaire la première. Puise celui qui commet le mal ne pas arriver jusqu'ici ! Puissions-nous le vaincre à l'aide du char de l'offrande !

Je m'en tiens, sans grande conviction, mais au moins sans

¹ Mais quand il s'agit l'Aurore l'expression *grāham grāham* (I, 124, 11) ou même même (V, 1, 31) pour « recueillir » dans chacune de ses demeures », s'explique par son caractère d'accessibilité.

de mieux au sens proposé par M. Bergaigne pour *śārdā*. Ce serait ici la libéralité personnifiée et identifiée à l'Aurore. L'étymologie qu'il adopte pour ce mot, — *śā* « bien » et *śara* « homme » d'où un adjectif *śāśara* « riche en hommes », ou simplement « riche » qui aurait donné l'abstrait *śārdā* « la richesse » ou un don précieux quelconque, soulève des objections dont la moindre n'est pas l'absence de toute relation visible de ce sens avec l'acception habituelle, d'« agréable », surtout en parlant des dieux, que reçoit *śārdā* dans la littérature de l'époque classique. Quoi qu'il en soit, une chose sûre, c'est que dans tous les hymnes à l'Aurore où ce mot se rencontre, il a le sens bien apparent de « richesse », comme, par exemple, au refrain de l'hymne V. 72 dans lequel l'Aurore est qualifiée de *śāśārdā*, « celle dont la richesse consiste en chevaux ».

Le sens des mots *prathamā jantvā* que je rends par « éclate la première » a été fort controversé. M. Bergaigne a combattu avec raison les interprétations qui consistaient, soit à voir dans *jantvā* le sens de « s'élever », soit à traduire cette forme du moyen comme si elle était passive, par « sois chantée ».

Maintenant, l'explication de ce qui peut sembler bizarre dans l'invitation faite à l'Aurore par les sacrifices de se faire entendre, de chanter ou d'élever la première me paraît assez facile à fournir, sans avoir à recourir aux raisons un peu subtiles de M. Bergaigne d'après lequel la formule en question équivaut à peu près à — « prends la direction de notre sacrifice » — et qui ajoute que « les Aurores sont des vaches, qu'en cette qualité elles doivent avoir une voix, et que les bégayements des vaches célestes sont communément assimilés à des chants ».

A mon avis, il faut voir surtout ici une double allusion, — la première aux chants, c'est-à-dire aux crépitements d'Agni dont il est souvent question dans les hymnes védiques et presque toujours avec l'aide de la racine *jan*. Or, l'Aurore qui resplendit comme Agni et dont l'éclat est l'objet constant de l'admiration ou tout au moins de l'attention des poètes védiques, peut être très naturellement considérée comme crépitant ou éclatant, ou même chantant, par le seul fait qu'elle brille. Je me sers à des-

«*le* du verbe «*briller*» qui est comme le trait d'union entre les deux idées de «*briller*» et de «*bruire*». On a remarqué d'ailleurs depuis longtemps que ces deux idées sont fréquemment associées pour servir de signification à une même racine indo-européenne.

Si l'on rapproche en outre notre passage de VII, 78, 2 où il est dit, *prati sta agate jarute samiditah prati vapata antibhar gunditah* «*vers elle (l'Aurore) Agni qui est allumé crépite, vers (elle) les prêtres font entendre leurs voix en chantant leurs prières*», on comprend très bien qu'au moment où l'on se représente l'Aurore comme capable elle aussi de se faire entendre, on l'invite à en donner l'exemple dont à la fois à Agni et aux sacrificants; ce n'est d'ailleurs qu'une autre façon de lui dire: «*Manifeste-toi pour recevoir nos hommages et nos libations.*»

On peut ajouter qu'il est question des accents que fait entendre l'Aurore en pareil cas non seulement dans l'hymne VII, 76, 6, où nous retrouvons la même formule que dans notre vers, mais encore aux hymnes VII, 75, 5 et 79, 4¹; on il n'est impossible d'attribuer un sens passif avec MM. Roth, Ludwig, etc., au participe moyen *gundit*.

«*Celui qui commet le mal*» et qu'il s'agit de tenir à distance est appelé dans un autre hymne à l'Aurore, VII, 77, 4, cf. I, 113, 12, *mantra on dhasat*, «*l'ennemi*».

À propos de l'expression «*puissions-nous le vaincre avec le char de l'affranchise*», remarquons de nouveau l'attraction que les idées qui se conviennent exercent les unes sur les autres dans la phraseologie védique. Leur association a demi-inconsciente sans doute comme ici, ou les images de char (de guerre) et de victoire se sont appelées mutuellement, est un des grands ressorts de l'amplification à l'usage des rituels. C'est du reste un procédé qui témoigne de l'enfance de l'art. — on pourrait presque dire de la pensée — chez les poètes primitifs, mais qui ne s'en est pas moins perpétué jusqu'à ceux de nos jours.

¹ Nous ne donnons passage; *yajata antibhar oja agate jarutah* «*depuis avant que le sacrifice (de don) en chantant*» ceux qui obtiennent les libations.

— 11. —

(que les riches (de l'Aurore) apparaissent ! L'homme s'est élevé, les feux éternels se sont élevés avec le ciel). Les Aurores en brillant font apparaître les feux désirables qui chassent les ténèbres.

La ressemblance de la formule *ad bratim nigrâ* avec toutes celles dans lesquelles il est question de la manière dont l'Aurore dispense la *viçrâ* ou la richesse rend extrêmement vraisemblable l'interprétation de M. Bergaigne dont je reproduis purement et simplement le sens.

Le mot *parumidhî* ou je vois le sens d'hymne (M. Bergaigne le traduit par prière) est difficile ; aussi a-t-il soulevé beaucoup de divergences parmi les interprètes du Rig-Vêda. M. Roth en rattache la dernière partie *idhi* « pensée » et le considère tantôt comme un substantif signifiant « intelligence, sagesse » tantôt comme un adjectif avec le sens de « intelligent, sage ».

Pour M. Bergaigne, *parumidhî* est la prière souvent personnifiée et divinisée, et c'est le nom propre de la déesse *Parumidhî* qu'il croit voir dans des énumérations de personnages divins, là même où M. Roth considère le mot comme une épithète de l'un ou l'autre de ces personnages.

M. Bergaigne diffère aussi de M. Roth sur la question étymologique ; il est disposé avec Grassmann à voir dans *idhi* une forme de la racine *idh*, « établir, poser ». Non seulement je crois que là est la vérité, mais je rapproche un point de vue des deux éléments dont le mot est composé, *parumidhî* de *paridhâ*, *paridhâ* « celui qui offre le sacrifice » ou celui qui est proposé au sacrifice » (le prêtre officiant) et de *paradhî* « fonction de prêtre », verbaux dans lesquels *para-paru*, *advârâ* qui signifie « en avant », correspond à *paru* dans *parumidhî* dont le sens étymologique est par conséquent « présentation, offrande ». Et comme dans l'acte du sacrifice l'offrande est toujours accompagnée de l'hymne ou de la prière, le sens des mots qui désignent l'une ou l'autre a souvent paru se confondre ; c'est ainsi que

idā ou *idā* l'oblation, la libation, a été personnifiée comme déesse de la prière ; il en est de même de *Sarāsvatī*, ancienne épithète de la libation (ce qui coule), et plus tard déesse de la prière, de la parole, de l'éloquence. *Pṛumnā* a passé sans doute par les mêmes phases significatives. Les passages cités par M. Bergaigne où il est dit que Soma la met en mouvement ou l'engendre, ou elle est considérée comme accroissant les dieux, etc., impliquent évidemment le sens primitif d'offrande, tandis que presque partout où elle est personnifiée et où l'on peut y voir la désignation de l'intelligence, c'est-à-dire de la pensée transformée en prière à l'adresse des dieux, on est en réalité en présence d'une sorte d'*alter ego* de la déesse *Idā*.

En ce qui concerne le second hémistiche de notre vers, l'hymne VII, 80, 1 peut servir de commentaire au passage où il s'agit des biens désirables que fait apparaître l'Aurore : celle-ci, y est-il dit dans les mêmes termes, rend manifestes tous les êtres (*śhvanambū vipatā*.)

— 7 —

L'un s'en va, l'autre arrive ; les deux jours aux couleurs différentes (qui embrassent chacun le jour et la nuit) l'accompagnent (c'est-à-dire se succèdent). Une mère (c'est-à-dire une nouvelle) Aurore qu'ils contenaient a fait disparaître l'obscurité ; elle a brillé de l'éclat de son char étincelant.

Que faut-il entendre exactement par le mot *aband*, littéralement « les deux jours », qui se rencontre dans un assez grand nombre de passages du Rig-Véda ? Sāyana y voyait ici, mais certainement à tort, la désignation du ciel et de la terre. MM. Roth et Bergaigne entendent au contraire « le jour et la nuit ». Mais comment concilier leur interprétation avec l'emploi du mot dans les passages suivants :

X, 39, 12 — *A trau yātām manaso janyant ratham yam eām rābhāṇāḥ, cakrur agnīm ; janyā yogo dūhītā jayate deṇā ubhā ubhāt vādāḥ vāmanāḥ.*

« Arrives, ô Agnir, avec en char plus rapide que la pensée que les Ribhūa te ont fabriqué ; quand il est étalé, la fille de

ciel (l'Aurore) prend naissance et les deux jours brillants naissent. »

X, 76, 1. . . *uñhe yñhā ne āhant sādāhant sādah anto vāri-
vāryāta adbhūtā.*

« De manière que les deux jours qui vont ensemble (cf. *am
vareta* I, 123, 7) nous livrent en prenant naissance une série de
places (propres au sacrifice). »

Il est absolument évident qu'il ne peut être question de la nuit,
même pour une partie seulement, quand le poète parle des deux
jours brillants qui naissent, ou des deux jours qui livrent, c'est-
à-dire qui font apparaître en prenant naissance, mot à mot, en
piquant ou pointant (cf. notre expression le point du jour), les
lieux appropriés au sacrifice.

M. Bergaigne n'en est pas moins d'avis qu'en vers I, 123, 1,
les mots *āhant pāreḥ hantāpāryāḥ*, . . . *āhant* signifient « quel
a été le premier du jour et de la nuit ? »

Les passages suivants où pareille question est effleurée au
poète expressément à propos des Aurores, sont de nature à nous
aider à voir s'il est dans le vrai à cet égard :

I, 123, 2 (cf. I, 113, 8 et 12) — *hymānām āpand cāpandām
āyñhām pāreḥantā vy āyñant.*

« Cette aurore (celle d'aujourd'hui), la plus voisine de celles
qui sont parties, la première de celles qui arrivent perpétuelle-
ment, a brillé. »

I, 123, 9 — *āhant pāreḥantā āhant vāreḥantā āpand pāreḥantā āhā
eti pāreḥant.*

« Une autre (une Aurore qui vient à la suite) de ces aurores
précédentes vient après, dans (la série) des jours, celle qui la
précède (immédiatement). »

IV, 51, 6 — *Kva vācā dātā hantā pāreḥantā yñhā vācāntā m-
dātāntā pāreḥantā; cāhām yñhā cāhāntā mātāntā cāhāntā mātāntā
yñhāntā vācāntā āyñant.*

« Où est la (plus) vieille d'entre elles, celle à l'aide de laquelle
les établissements des Rishis ont établi (l'arrangement) des
cieux ? Comme les brillantes Aurores circulent semblables et
inaltérables à travers (l'espace) brillant, on ne les distingue pas
(des unes des autres). »

Ce qui intéresse les poètes védiques à propos des Aurores (comme en ce qui regarde les *abana*), il est facile de le voir par ces exemples, c'est la question de savoir si, étant donné leur ressemblance¹ et leur retour alternatif, on peut les distinguer entre elles, ou plutôt, si s'unissent à jouer avec ces idées et à constater que la même Aurore est à la fois la première de la série qui commence à tel jour (*pāra*) ou la dernière (*aparā*) de la série qui finit au même jour, ou bien qu'il est impossible de distinguer cette première de l'autre (*aparā*) qui non seulement a le même aspect (*andryā*), mais qui comme elle est *aparā* et *pāra* : soit dans leurs rapports de succession, soit dans leurs caractères propres, elles se trouvent dans des conditions identiques et l'énigme qui consiste à proposer de les déterminer individuellement est insoluble. C'est la même énigme qui est évidemment proposée à l'égard de *abana*, au des deux jours, au début de l'hymne I, 183, d'autant plus que le poète ajoute qu'ils ressemblent à des roues qui tournent (*vicarṣate... rathirya*) sans doute parce que, dans leur retour alternatif, il est aussi difficile de discerner le premier (*pāra*) de l'autre (*aparā*) que de savoir laquelle est la première ou la dernière des jantes d'une roue en mouvement.

En tous cas, il me semble résulter clairement de la comparaison des différents passages qui viennent d'être cités que les deux *abana* se succèdent entre eux comme les Aurores. S'il en fallait une confirmation nouvelle nous la trouverions précisément dans notre vers où figure la même formule (*apāryāḥ ity abhāḥ anyad va vatsūpā abana*) relative à leur retour alternatif que celle concernant les Aurores du vers déjà cité I, 124, 9 (*aparā pāra-āna abhā ity aparā*). Ces deux formules non seulement s'expliquent l'une par l'autre, mais expliquent à leur tour la question posée au commencement du vers I, 184, 4 (*katarā pāraḥ katarā-parāyaḥ*).

Comme j'ai essayé de le montrer à propos des Aurores, le premier jour (*pāraḥ abana*) des deux *abana* est celui qui est parti

1) Sur le ressemblance des Aurores entre elles voir I, 113, 30; I, 123, 8; IV, 54, 2.

(*aparyant*, etc.) et après lequel l'autre (*apuram uban*) arrive (*abhyeti parati ou abhy anyad et*). Mais comme ils se suivent indéfiniment, le *pārem* d'aujourd'hui est l'*apara* de demain, et le problème qui consiste à les distinguer n'est pas susceptible de solution. *Ka niveda* (I, 185, 1), *cha la sa ?* comme dit le poète védique.

Deux points sont donc acquis : les deux *ahan* sont brillants, ils se succèdent comme les Auroras. J'en conclus qu'il s'agit bien de « deux jours », et de deux jours consécutifs dont le couple représente en général la succession constante des jours qui se ressemblent tous, comme les Auroras, et dont l'un suit indéfiniment l'autre.

Mais une grave objection peut m'être faite. Dans notre passage ces jours sont dits *visurāpa*, c'est-à-dire différents quant à la forme ou à la couleur, et il se trouve que cette même épithète, en du moins l'analogue *varāpa*¹, qualifie dans différents vers du Rîg-Veda (III, 4, 6; V, 1, 4) les deux Auroras, c'est-à-dire le mot sans employé au duel dans un sens qui paraît correspondre à celui des expressions *naktandā* (L. 142, 7.) : la nuit et l'aurore » ou *andāandā* (1, 122, 2, etc.) : « l'aurore et la nuit ». Il semble donc que dans le cas au moins où les deux Auroras sont dites dissimilaires (*visurāpa*), il s'agit de la nuit et de l'aurore. Comment échapper alors à cette deduction qu'en moins quand les deux jours (*ahan*) reçoivent une qualification analogue, c'est que le poète a voulu désigner par là le jour et la nuit ?

Toutefois à côté de cela, il ressortira sûrement du vers I, 186, 1, que le jour (*ahan*) comprend l'aurore et la nuit, c'est-à-dire évidemment le jour et la nuit. Il est comparé, en tant qu'aurore et nuit, à une vache bonne laitière dont la mamelle contient du lait de deux couleurs (*visurāpa*). Nous avons là, ce semble, la clé de la difficulté.

(1) Il y a pourtant une nuance entre le sens de ces deux adjectifs *varāpa* signifiant plutôt « qui a une double couleur », et *visurāpa* qui a des couleurs différentes.

— Voici le vers de ce vers : *apa sa sa nandā paryantānandā anyapara āhant, samāsa uban (visurāpa uban visurāpa) paryantānandā*.

Les deux jours sont l'un et l'autre *visvāḍpa*, c'est-à-dire que chacun d'eux comprend le jour et la nuit.

Par là s'explique d'ailleurs la formule du vers VI, 9, *ābhar ca āstam āhar arjunaṁ ca*, « le jour noir et le jour blanc (ou clair) » : le jour comprenant le jour et la nuit a été facilement considéré comme composé d'un jour noir (la nuit) et du jour blanc (le jour proprement dit). —

Je fais de *parikṣitas* un anonyme de *āhar* et au locatif dual et j'en rapproche au point de vue de la construction et du sens le

M. Ludwig ne a donné une traduction très peu intelligible et certainement incorrecte. Pour moi, en première approximation je vois dans *parikṣita* (Voir Whitney, *Ind. gram.*, § 317 et 363) et je fais porter la comparaison continue dans les mots subordonnés cherché sur l'idée exprimée par *parikṣita*. Ce mot est nominal, je donne au locatif *manas āhar*, *āhar* d'ailleurs par l'usage du temps toujours dans *āhar*, au sens voisin du (différent) Whitney, *op. cit.*, § 301, et, j'y ajoute les mots *visvāḍpa* par où je suis descendu à l'idée du simplement comme d'habitude. L'usage ainsi des mots qui, je me hâte de le dire, m'ont servi de comparaison : « Je m'adresse respectueusement, avec le désir de paix, à vous, à vous et à moi, qui êtes pareilles à une seule chose l'autre, en composant les hymnes en l'honneur du jour un (quelqu'il soit comme) du lait de deux animaux dans cette manuelle (celle de la vache à l'opposé l'autre et la nuit ont été comparées). »

Nous avons là un des exemples les plus vivants de ce que M. Bergaigne appelait l'enchâssement des figures relatives ou de ce que je désignerais plutôt sous le nom d'associations relatives d'idées, en ajoutant par là que l'association presque toujours que certaines idées exercent sur certaines autres, et à plus de part couvert que la réflexion. L'autre et la nuit sont comparées, de concert, à une seule chose parce qu'au point d'être des deux qui ont la vache et la vache du lait, mais la nuit et l'autre équivalent à un jour, et comme tout quantifiable comparable à une troisième sont comparables entre elles, le jour, lui aussi, peut être ramené à une vache à lui ou plutôt à la partie présente entre toutes, de cette vache, à savoir à la manuelle. Puis une nouvelle comparaison se greffe sur les précédentes : le jour qui est un et se voit est semblable à la manuelle (mais la manuelle est une, contient pourtant deux parties : la nuit et l'autre qui sont de nature différents présente), et pour que la comparaison avec la manuelle soit exacte, le poète ajoute qu'elle contient du lait de deux animaux, ce qui toutefois, n'est pas de la rhétorique pure, et l'on sent que le lait est important les deux de la nuit et le lait blanc even de l'autre.

Remarque encore l'opposition de *manuḥ*, « manuelle », d'une seule forme, à *visvāḍpa*, « dissimulable » ou « de deux couleurs différentes » : les qualifications sont sans doute que la poésie et, on peut le dire, que la parole humaine. Milieu à la sans véritablement en parler à Adam et Ève dans le paradis terrestre

passage déjà cité I, 124, 9 (*śvām pūrvācām ādāva, etc.*) : « une autre (Aurore) (contenus) dans les *ādāva* », c'est-à-dire dont l'apparition a lieu durant les jours successifs, chaque jour.



Pareilles aujourd'hui, pareilles demain, (les Aurores) s'attachent au large séjour (ou à la loi) de Varuna; nous jamais n'exposer au reproche (d'irrégularité), chacune d'elles partant d'un trait les trente yojanas qui forment la tête qu'elles s'imposent.

L'Aurore s'est établie sur l'horizon et de là va prendre sa course à travers le ciel; c'est sous cet aspect que le poète l'envisage et la célèbre. Comme elle apparaît aujourd'hui, elle apparaîtra demain. Au point de vue de ses retours successifs, on peut dire qu'il y a plusieurs Aurores semblables entre elles; de là dans notre vers la substitution en ce qui la concerne du pluriel au singulier. La régularité de sa réapparition est déterminée du reste par l'attraction qu'exerce sur elle le grand séjour de Varuna, la vaste demeure du ciel. Mais ici se présente la grosse question de savoir si les mots *varuṇasya dhīmā* signifient l'*établissement* de Varuna, ou tant que demeure, ou en tant que loi. M. Bergaigne a défendu très énergiquement cette dernière hypothèse; mais il va pour cela jusqu'à contester l'évidence même, à savoir que *dhī* peut signifier « demeure ». Puis, *śrāṇā* qu'il rend par « durable », veut dire proprement « long » et ne prend le sens de « durable » que joint à des mots qui signifient « le temps » ou en impliquent l'idée. Or si l'idée d'une loi éternelle ou fixe se comprend en semblable matière, on peut se demander ce qu'est en juste une loi longue ou, si l'on veut, durable; il n'y a ici que l'établissement *in perpetuum* qui puisse offrir quelque chose de net à l'esprit. Combien il est plus naturel et plus en harmonie avec le contexte d'entendre cette longue ou grande demeure qui a les trente yojanas d'étendue dont il est question tout de suite après! Comment douter que l'établissement de Varuna, c'est-à-dire le bien ou le bien sidéral entre tous est établi, ne soit la vraie éthérée elle-même? Qu'il y ait en suite

équivoque, que l'établissement de Varna soit devenu la chose établie par lui, — le *firmament* — impliquant à la fois l'idée d'un système céleste créé et conservé par les dieux en général et par lui particulièrement, c'est possible, c'est même à peu près sûr. Mais ce n'est pas une raison pour rejeter le sens premier de la formule dans un passage où elle en a certainement conservé la vive empreinte et où l'on ne peut guère soupçonner qu'une allusion à l'idée postérieure qui s'est greffée sur celle-ci¹.

En résumé, nous sommes en présence d'une expression à double sens : un sens ancien dont je crois avoir démontré l'évidence, un nouveau que M. Bergaigne veut seul reconnaître². Les équivoques plus ou moins intentionnelles du genre de celle-ci qui sont devenues les des procédés les plus habituels de la rhétorique sanskrite à l'époque classique, se rencontrent déjà souvent dans les textes védiques ; nous en retrouverons une autre au vers 42.

Je suis d'accord avec M. Roth pour l'interprétation de *kratu*, mot dans lequel je vois avec lui une apposition à *yojanāni* : chaque Aurore parcourt d'une traite (ou quotidiennement) trente jojanas (sans doute une mesure de longueur déterminée), ce qui est son *déssein*, la but qu'elle se propose, la tâche qu'elle se donne. On se rend difficilement compte comment M. Bergaigne, qui admet cependant pour *kratu* le sens de « volonté, résolution, désir », a pu substituer à cette explication si simple, si naturelle et si satisfaisante, celle à laquelle il s'est arrêté dans sa traduction : « elles traversent aussi en un instant l'intelligence (pour l'éclairer) ». Je crois pouvoir dire que l'idée ainsi présentée n'est pas védique, qu'elle n'a aucun rapport avec celles qui l'enlourant et ne répond même à rien de sensiblement intelligible, ce

1) C'est ce que M. J. Darmesteter a noté quand il écrit (Orion et Alcyon, p. 73) que pour le Rig-Véda dieu — « tout est fait par Varna », et que — « tout se fait en Varna » — sont choses identiques.

2) Il n'est pu impossible en faveur du sens donné spécialement aux Aurores (I, 113, 3, la course de l'Aurore et de la nuit à leur départ les enseignements des dieux, I, 124, 2 et VII, 70, 3, l'Aurore se chahute avec les dieux des deux; VII, 75, 3, les Aurores produisent des *Chakras*, c'est-à-dire les *arabes à cheval*).

qui est le plus sûr indice qu'on est à côté du sens dans des textes du genre de ceux-ci.

— 9 —

Connaisant le signe du point du jour, la brillante est née de l'obscur et s'avance resplendissante : la jeune femme se lève par, en se rendant chaque jour au lieu préparé pour le sacrifice.

M. Bergaignon qui tenait beaucoup à retrouver la signification de « nature, essence » dans *vidua*, peu en rapport pourtant avec l'étymologie de ce mot, entend que l'Aurora connaît la nature du premier jour, c'est-à-dire qu'elle sait s'il était blanc ou noir, c'est-à-dire encore quel a été le premier du jour ou de la nuit, « grave question, dit-il, pour les rishis ». Je crois avoir donné plus haut de fortes raisons pour qu'il soit permis de douter que tel est le sens du vers I, 185, 1.

Il déclare en outre ne pas comprendre ce que signifierait « connaissant le signe du commencement du jour », comme traduisait déjà M. Ludwig. N'est-ce pas le cas de répéter qu'il n'y a de pire sourd que celui qui ne veut pas entendre. Le regrettable savant avait trop de pénétration d'esprit pour ne pas admettre, s'il n'y avait pas apporté d'idées préconçues, que venant à la suite d'un vers où la régularité que l'Aurora apporte chaque matin à reprendre sa tâche a été célébrée, le poète pouvait ajouter que, si elle ne manque jamais l'heure, « et qu'elle connaît le signe, le caractère distinctif du point du jour, considère en quelque sorte comme une catégorie astronomique indépendante d'elle ; grâce à cette prescience, le mystère de sa ponctualité s'explique. Ici encore la simplicité des idées et leur liaison naturelle, sans parler du sens de *vidua*, militent victorieusement ; ce me semble, en faveur de la traduction que j'adopte de concert avec M. Ludwig.

Pour le second hémistiche, ma traduction diffère autant que pour le premier de celle de M. Bergaignon. « La jeune femme, dit-il, ne viole pas la loi établie : elle vient chaque jour au rendez-vous. »

Ici revient, comme au vers précédent, la question de savoir si *vidua* signifie « résider », lieu où quelque chose est établi », ou

« lui ». M. Bergaigne s'en est tenu au sens de « lui », de même que je n'ai pas jugé à propos de laisser de côté celui de « résidence, lieu », avec allusion possible au précédent.

Voici mes raisons. D'abord notre passage paraît inséparable, quant au sens, d'une formule que l'on rencontre deux fois dans des hymnes à l'Aurore I, 124, 3 et V, 80, 4 et qui est conçue en ces termes : *staiya pantiḥm auv en vidhu prajñastita na dīpa mūḍhā*, « elle suit la route du *sta* en personne qui la connaît bien et elle ne s'écarte pas des directions ». Je justifie cette traduction de la dernière partie de la phrase : 1^{re} en ce qui concerne *mūḍhā* par ce passage tiré de l'hymne III, 30, 12 : *dīpā abhyā na mūḍhā prastitā*, « le soleil ne s'écarte pas des directions indiquées » ; et 2^e relativement à *dīpa* par cet autre emprunté à l'hymne I, 183, 3 : *adānam na dīpām yjdyera yantā me havam ulsaryapa yantā* « que les Agvins viennent à mon appel comme s'ils allaient directement dans une direction indiquée ».

Maintenant il est infiniment probable que la route du *sta* est celle du sacrifice ¹ et dans ce cas il ressortirait presque forcément de l'analogie des passages comparés que *staiya dhāman* ne peut signifier que le lieu du sacrifice. Pour ceux qui garderaient des doutes, j'appuierai mon interprétation sur les passages I, 43, 9 ; IX, 7, 4 ; 110, 4 ; X, 124, 3 où l'on rencontre encore les expressions *staiya dhāman* ou *staiya dharmā*. Dans la plupart d'entre elles et quoi qu'en ait pu penser M. Bergaigne (*Id.* éd., III, 238-9), le sens de « lieu du sacrifice » est imposé par le contexte. On peut aussi, d'ailleurs, rapprocher de *staiya dhāman* l'expression *staiya vidhā* dont le sens de « lieu, place du sacrifice » est absolument sûr dans l'hymne III, 7, 2, où il est dit à propos d'Agui qu'il ré-

¹ Les interprètes du Rig-Veda sont généralement d'accord pour rendre *sta* dans le sens de sacrifice par une périphrase comme « constitution rituelle, etc. ». Non seulement M. Bergaigne luitte en cela ses devanciers, mais il voit au général dans ce mot l'expression de l'ordre général de l'univers, au quel on reconnaît trois systèmes. Il est évident que le sens hymnologique du *sta* n'est pas « sacrifice » ; mais comme étant toujours sous-entendu, je ne veux aucune raison pour le pas se servir purement et simplement du mot « sacrifice » partout où il est évident que *sta* ne désigne pas autre chose.

xide, repose à la place du sacrifice (*staxya*... *adidā karunyanam*), et très probable à l'hymne IV, 51, 8, dans lequel on représente les Auroras comme marquant, parvilles à des troupeaux de vaches, en aporçant le place du sacrifice (*staxya dēdīr nādānā bādīdānā qānabānā sargā nādānā jantānā*)¹.

Mais, à mon avis, la raison tout à fait décisive résulte de la comparaison qui implique notre passage. L'Aurore y est représentée comme une jeune femme qui se rend chaque jour au lieu préparé (*niakṛtām*) pour sa rencontre avec son amant (cf. X, 34, 35) lequel est le dieu qui la désire (Agni) dont il est question au vers suivant. Or le lieu de rendez-vous où elle va trouver Agni est évidemment celui que le poète vient de désigner par les mots *staxya dēdānā* et, à moins de ne supposer aucune suite dans des idées aussi voisines, mieux que cela, à moins de rejeter *a priori* une interprétation que le sens des mots permet et que la contextie impose pour lui substituer des incohérences, on traduira comme je l'ai fait, « la jeune femme ne s'égare jamais en venant chaque jour au rendez-vous, au lieu où le sacrifice s'accomplit », ce qui, au surplus, est une autre façon de répéter ce qui a déjà été dit sous différentes formes aux vers précédents, à savoir que l'Aurore paraît régulièrement chaque matin.

— 40 —

*Parvillie à une jeune fille, tu viens orgueilleuse de ton corps, à déceat, à la rencontre du dieu qui te désire; souriant à (son) sou-
rire, jeune épouse (tu lui) fais voir en face tes seins que ton éclat
met en lumière.*

1) M. Bergaignon (ibid. *op. cit.*, III, 200) est ici à côté à peu près M. Lindberg (ibid.), il est vrai, le commencement de cette phrase par « les Auroras d'elles s'éveillant et sortant du sijnor de la loi ». Mais cela n'a de sens qu'au point de vue très contestable où il se place généralement pour interpréter le tout par ce qu'il est obligé de donner un précédent admet toutes autres significations extraordinaires. Tandis qu'il est si simple d'y voir un génitif selon la construction habituelle avec la racine *bādī* employée dans la phrase « mar-
quante ».

Je ne pense pas qu'il y ait lieu, comme on l'a cru généralement, de faire porter la comparaison sur d'autres mots que *jeune fille* : « Jeune fille », l'Aurore est assimilée soit à une jeune fille soit à une jeune femme, parce qu'elle est née depuis peu. C'est une idée à laquelle le poète revient constamment, mais sans oublier la réalité et sans cesser de voir l'Aurore telle qu'elle est à côté de l'image de fantaisie qu'il en broque de temps en temps.

Le mot *glorioso* que je rends par « orgueilleuse » signifierait « triomphante » d'après M. Bergaigne lequel critique bien à tort, ce me semble, M. Ludwig, d'avoir préféré l'acception de « fière ». On peut lui demander, en effet, si le mot de « triomphe » et ses dérivés peuvent avoir un équivalent en sanskrit. Il est bien possible du reste que, conformément aux indications tirées du sens du correspondant grec *σλαβος*, *glorioso* ne signifie ici que « brillante ».

Le participe *vyatshambhava* se ramène-t-il à *gata* « aller » ou à *gay* « sacrifier » ? M. Bergaigne n'admet que cette dernière alternative sans même examiner l'autre que j'ai cru devoir adopter en traduisant « (le dieu) qui se dévoue ».

Vibhakti me paraît avoir une tout autre valeur que celle que lui a donnée M. Bergaigne en traduisant « tu brilles (et découvres devant lui ton sein) ». Il me semble évident que c'est par le fait même de briller que l'Aurore montre son sein, et on ne le voit pas assez dans la tournure que je critique.

— 11 —

Parvati à une jeune fille bien fraîche dont sa mère a fait la toilette, tu montres ton corps aux regards (des hommes) ; tu (pours) es propre ; répands au loin ton éclat, comme l'ont fait les autres Aurores.

L'expression *matrasyat*, littéralement « traitée par sa mère » et que j'ai rendue par les mots « dont sa mère a fait la toilette », concerne probablement une ablution ; c'est du moins ce qu'indique la comparaison avec le vers IV, 80, 5 où le poète représente l'Aurore comme si elle s'était baignée (*Inda*) pour apparaître aux hommes.

Au second hémistiche, M. Bergaigne a pris comme ses devanciers *ou* pour une négation; il traduit en conséquence, et non sans s'écarter notablement du mot à mot, *ne tot te amyl nado naanta* par « tu seras la plus libérale des Aurors ». Mais on obtient un bien meilleur sens en considérant *ou* comme la particule comparative d'emploi si fréquent dans le Rig-Véda. La traduction à laquelle on aboutit alors, « comme l'ont atteint (c'est-à-dire accompli) les autres Aurors » se trouve du reste confirmée par l'analogie des vers I, 124, 9 où le poète demande aux « nouvelles Aurors de heiller à l'imitation des anciennes d'un état libéral » (*edh pramuram naryajate adham asvare varam achamta indram vashishat*) et V, 85, 6 dans lequel la jeune Auror est célébrée pour avoir jete un éclat pareil à celui des Aurors qui l'ont précédée (*pramur syatir yuvanti parvatidaksh*). Ces ressemblances ne semblent tout à fait décevantes.

— 12 —

Possédant des chevaux, des vaches, toute sorte de choses précieuses; se servant (pour diriger leur attelage) des vœux (ou des vœux), du soleil, les Aurors d'en sont et reviennent, (nous) apportant des choses (des dons) d'un esprit réjouissant.

M. Bergaigne trouvait cette stance facile. Cela ne voulait sans doute pas dire que le texte ne prêtait pas à différentes interprétations. Dans tous les cas, ma traduction s'écarte assez considérablement par endroits de la sienne.

Les chevaux et les vaches de l'Auror sont ceux et celles qui sont attelés à son char et dont il est question dans plusieurs passages des hymnes qui lui sont adressés (particulièrement aux vers I, 48, 2; I, 92, 14; I, 113, 14; I, 124, 11). Mais les chevaux et les vaches forment en quelque sorte la monture des temps védiques, dire de l'Auror qu'elle en possède, c'est dire en même temps qu'elle est riche et qu'elle peut être libérale; de là une des raisons, — la principale peut-être, — pour laquelle on sollicite des dons.

M. Bergaigne rend l'expression *yutamidam racunibhih abhyasya*

par » s'élançant avec les rayons du soleil », ce qui ne prend un sens véritable que si l'on tient compte de la double acception de « rênes » et de « rayon lumineux » dont le mot *rayoni* est susceptible; tout devient clair du moment où l'on entend que l'Aurore se sert des rayons du soleil en guise de rênes pour diriger son char, détail d'autant mieux à sa place qu'il s'agit des départs et des retours perpétuels de la déesse.

Le voisinage de ces mêmes circonstances me parait de nature à déterminer autrement que ne l'a fait M. Bergaigne la signification des mots *dhātāni nāma vahanād* qui veulent dire d'après lui « prenant des formes propices », mais selon moi « apportant des choses d'un aspect réjouissant », c'est-à-dire des dons agréables. Non seulement il est naturel de parler de ce qu'apporte l'Aurore dans un vers où il vient d'être question implicitement de son char et explicitement de ses voyages, non seulement la forme moyenne du participe *vahanād* ne s'oppose pas à ce qu'on y attache, comme c'est si souvent le cas, le sens actif, mais les passages comme ceux-ci d'autres hymnes à l'Aurore : I, 92, 13 *yuktvā hīranyavaty acvān adyāruṇān mah, utā no riyā sādhanān d vaha*, « attelle, ô Aurore, toi qui es rich^e en coursiers, les chevaux dorés et apporte-nous toute sorte de dons précieux », et V, 79, 8 *utā no yomātī ias d vadh dūhitar dī-vadh ākām ārganga rayāmbhī*, « apporte-nous, ô fille du ciel, des biens consistant en vaches au moyen des rayons (ou des rênes) du Soleil », — ne sauraient laisser aucun doute sur la manière dont il faut entendre le nôtre.

Je prends toujours le mot *adān* dans le sens de « signe, aspect des choses, etc. ». Pour M. Bergaigne il désigne les « formes propices » que prennent les Aurores. Abstraction faite des autres raisons que j'ai fait valoir pour justifier une interprétation différente, on peut demander à quelle idée nette répondent et quelles peuvent bien être au juste « les formes propices » des Aurores ?

Suivant la rêne (ou le rayon) du sacrifice, (rien) placer au milieu de nous, ô Aurore, tes bienveillantes incessantes, au jour d'hui,

que sorte les oblations en les enveloppant de ses flammes au moment du sacrifice). « Comment pourrait-on douter que l'interprétation qui s'impose ici ne soit pas admissible dans notre vers ? »

Je n'entends pas non plus ce qui suit comme M. Bergaigne qui traduit *bhadrām bhadrām kratum aradha dādhi* par « donne-nous des idées du plus en plus salutaires ». Sont-ce là en effet les dons habituels de l'Aurore ? Que faut-il entendre par les idées salutaires que l'Aurore suscitait chez ses adorateurs ? En traduisant *bhadra* par « salutaire » au lieu de « favorable », M. Bergaigne n'a-t-il pas dans quelque mesure le reproche qu'il adresse si souvent et à si juste titre à ses devanciers de modifier le sens des mots au gré des nécessités de l'idée qu'ils croient entrevoir ? Enfin ne faut-il pas voir dans cet adjectif l'épithète par excellence et dont le poète vient de se servir à deux reprises (vers 11 et 12) de l'Aurore ou de ce qui lui appartient ?

Voici maintenant des passages qui établissent clairement, à mon sens, qu'en général l'expression *bhadrāḥ kratāḥ* signifie la bienveillance des dieux à l'égard des hommes :

I, 89, 1 — *A nu bhadrāḥ kratāvo yantu vīratō dādhātō aparītās udbhīdāḥ, dād nu yathā volam id vridhī manu aprīḡva vāśātōḥ diva diva.*

« Que les bonnes volontés nous arrivent de toute part, non trompeuses, sans empêchements, pénétrantes, de telle sorte que les dieux s'attachent toujours à notre prospérité et qu'ils ne cessent pas d'être de jour en jour nos protecteurs. »

La première hémistiche du vers qui suit où *bhadrāḥ yantu* est la répétition évidente de l'idée contenue dans l'expression *bhadrāḥ kratāvo* est du reste absolument concluant : *dādnuḥ bhadrāḥ yantu rjyapatī dādnuḥ vīrā abhi no vartatām*, « que la bonne volonté des dieux, que la richesse des dieux justes s'abaissent vers nous ! »

Il est très probable qu'il faut entendre de la même manière les expressions *bhadrām no api vīraya manāḥ* (X, 20, 1) et *bhadrām no api vīraya manā dāksam ato kratum* (X, 23, 1) adressées à Agni et Soma. Dans les deux cas, la divinité est priée d'accorder sa bienveillance aux sacrificants.

Au vers X, 10, 12, il n'y a pas de doute possible, le poète demande à la déesse des Eaux divines d'apporter la bienveillance (*kratun bladrinn*) et l'ambrosie (*amrtann*), c'est-à-dire des choses qui lui sont propres, à savoir sa bonne volonté à elle, son ambrosie à elle.

Je me crois donc tout à fait en droit de rendre *bladrinn bladrinn kratun* par « les intentions bienveillantes de la déesse » « ses bienveillances répétées » (c'est le sens que j'attache à la répétition de *bladrinn*), c'est-à-dire quotidiennes puisque l'Aurore revient chaque jour. « D'autre part, je traduis *amrtann dhris* par « places parmi nous (tes bienveillances continuëles) » : ce qui revient à dire « sois-nous toujours bienveillante ». Je fais remarquer du reste que *dhris* dans le sens de « donne » se construit en général avec le datif (voir VI, 63, 6; VII, 76, 3; 79, 5, etc.), tandis que nous avons ici le locatif, comme dans cette phrase et les analogues de l'époque classique dont le sens est si voisin de celui que je me suis amené à retrouver ici : *dhrime dadrýðt síðl manni* (Mann), « qu'il applique sans cesse son esprit à la loi sacrée. »

PATR. BERNARD.

REVUE DES LIVRES

Maurice Vernes. — Précis d'histoire juive depuis les origines jusqu'à l'époque persane (7^e siècle avant J.-C.). — Paris, Hachette, 1889, in-12 de 328 pages, contenant deux cartes.

Nous n'entreprendons pas une critique détaillée de l'ouvrage de M. Vernes; l'article publié récemment dans cette Revue par M. Kuenen, sur la méthode historique de l'auteur, nous en dispense. Rien nous empêche d'analyser au point de vue des études bibliques et orientales, le nouveau « Précis » ; cette analyse pourra paraître un peu longue, mais le sujet en vaut la peine et un volume de plus de 300 pages mérite même qu'on rapide mention.

Dans l'avertissement, M. Vernes rappelle les principes qu'il a suivis dans ses études sur l'Ancien Testament. Il expose tout d'abord d'histoire l'état critique moderne, celle des Hébreux, des Kanaéens, des Wellhausen et de tout l'autre illustré de la science. « Les études d'origine, dit-il (p. 2), présentent une règle fixe dans la détermination de la date des faits bibliques ; elles les attribuent à une époque ou à une autre pour des raisons ou il est facile que l'histoire et les préférences personnelles jouent souvent un rôle décisif. » Si un regard peut être adressé à l'histoire moderne, bien que d'être pour d'une de preuves certaines, c'est au contraire de procéder d'une façon trop systématique ; c'est en particulier le caractère frappant des derniers travaux de M. Kuenen sur l'histoire : aucune place n'est laissée à ce que, de près ou de loin, on pourrait tenir d'arbitraire, d'appréciation aventureuse, de sentiment personnel ; tout, tout y est déterminé, classé, fixé d'après une méthode si rigoureuse et si minutieuse qu'elle ne devient presque abusive. L'exigence que nous signalons ici est de celles qui constituent la règle.

Une autre exigence aussi peu méritée, lancée par l'histoire contre l'écrit historique moderne, est de le représenter comme éparpillant, émettant, pulvérisant, pour le plaisir et dans le but d'éparpiller, d'émettre, de pulvériser. » Ne

demandées par à MM. Houts, Rassen, Wailhausen, en qu'ils vouent du Pentateuque au des livres des Bible : Ils vous répondraient que le Pentateuque est une expression conventionnelle qui n'affecte à leurs yeux aucun sens, mais qu'ils connaissent les documents A, B, C, D, E, dont les auteurs ont vécu à des époques différentes et expriment des vues diverses : qu'ils ne savent pas ce que c'est que les livres des Bible, mais qu'ils connaissent la source A, la source B, la source C, qu'ils distinguent également une première, une seconde et une troisième rédaction, qui sont d'époques successives et expriment des points de vue sensiblement divergents » (p. 3-4). Qui se demandait, en lisant cette caractéristique de l'école critique moderne, que c'est à cette école et à sa méthode scientifique que l'on doit les admirables travaux d'exégèse, remplis de vues générales, de pensées fécondes sur l'évolution de la religion d'Israël et de l'ancien monde religieux oriental, et qui portent, entre autres, les noms mêmes des écrivains qui à partir par M. Vernes ?

Après avoir fait ainsi le procès à l'école critique, et tombent, à notre avis, sur l'épave qu'il signale à ses devanciers, comme on le verra dans un instant, l'auteur se dit le droit de réclamer une place privilégiée dans le rang des arrivants du la Bible et d'Israël, et de prétendre respecter mieux que tout autre la tradition et ses scrupules vénéralés ? « Tout en maintenant très haut les droits de la recherche et de l'analyse scientifique, affirme-t-il (p. 12), les libertés de l'appréciation, de l'éloge ou du blâme appliqués aux personnages, aux idées, aux pratiques, nous laissons ces scrupules pour infirmes insupportables et dignes des plus grands égards. Dans nos écrits, nous avons multiplié à cet endroit les avertissements les plus formelles, contrainant qu'en dissimulant des réflexions non justifiées, en écartant de véritables entendements, nous arrivions à servir à la fois la cause des idées religieuses et celle de l'intelligence du plus beau des chapitres de l'histoire ancienne. » Ces protestations de l'auteur sont-elles justifiées ? C'est en tout le lecteur juge. Pour nous, nous estimons que l'érudit doit être absolument exclu des études exégétiques et historiques, et qu'il lui est de garder en particulier de tenir de légendaire toute une période de l'histoire d'un peuple. Les myths et les livres où les légendes et les mythes abondent, ne sont pas, par ce fait seul, des œuvres d'imagination où l'histoire n'a que faire ; c'est le contraire qui est généralement vrai, comme nous nous en convainquons de plus en plus dans nos recherches sur le vaste champ des traditions juives et arabes. Comme nous l'écrivions récemment dans une autre Revue : « Plus j'avance dans l'étude de la religion et de la théologie chrétiennes, plus je constate que partout, en dogmatique, en histoire, en exégèse, en archéologie, la tradition passe à côté de la vérité, mais plus je constate aussi qu'elle passe près d'elle, et plus je trouve ardue et délicate la tâche qui consiste à retrouver le chemin perdu. » Et nous ajoutons ici, le difficile n'est pas de montrer la légende, mais de retrouver le fait historique dans la légende, en-dehors ou plus haut qu'elle.

L'ouvrage de M. Vernes est divisé en quatre parties. La première livre à pour titre : *La légende des origines* ; par ses origines l'auteur entend l'époque qui se prolonge jusqu'aux temps des Juges. C'est la période de la pure légende, en peu d'exact, bientôt toute déformée : « Ce n'est pas tel de l'histoire, mais de la légende ; il n'y a plus en cet endroit ni personnages historiques certains, ni milieu géographique déterminé, ni chronologie, sans qu'on veuille aller à l'encontre que quelques souvenirs de la réalité aient pu intervenir » (p. 13). L'auteur pose une même excuse plus loin le accompagnant à l'égard des sources, et il va jusqu'à expliquer en italique les lignes suivantes : « Il faut donc, au début de ce volume, être le contact d'arrêter que l'histoire juive, pour toutes les parties qui sont antérieures au VI^e siècle avant J.-C., repose sur une base singulièrement fragile et conjecturale, parce qu'elle s'appuie sur des sources de beaucoup postérieures aux événements » (p. 22). Et cette assertion est fautive, nous devons renvoyer à l'insaisissable l'histoire juive, dont une certaine connaissance au moins est attestée par des documents d'origine relativement récente et fort éloignés des âges auxquels ils se rapportent ; mais pourquoi limiter à ces documents écrits une histoire et puis scepticisme ? Les inscriptions, les stèles sans-elles de nombreux témoins de la passé ? Quel de plus nombreux que l'épigraphie assyrienne, etc., etc. ? Ou bien la critique ne serait-elle que la généralisation des doutes ? Les premières pages, nous a-t-on pas lieu d'être surpris des jugements de l'auteur sur la période des origines. En voici quelques échantillons.

« L'épopée des patriarches » se réduit au thème suivant : des Israélites, aux temps de la restauration et du retour, estimant que leurs ancêtres étaient originaires de la Haute-Syrie ou Mésopotamie et étaient puis possesseurs de pays de Chanaan après un séjour en Egypte (p. 58). Ce thème est lui-même d'inspiration douteuse (p. 75 s.). « L'épopée de l'exode et de la conquête » est tout aussi dépourvue de caractère historique. Le témoignage par excellence, selon M. Vernes, de l'histoire de l'exode, est le fragment de Manéthon, qu'il se plaît à citer (loc. cit. p. 112, note), une fois pour toutes. Le séjour en Égypte ne repose pas sur des données plus certaines : « Quant aux faits qui rentrent dans le domaine du vraisemblable ou même simplement du possible, on pourra suppler le manque d'acte ou la présence d'une seule autorité, l'usage de la même source du tamaris, qui peut suppléer en quelques mesures une autre autorité, l'indépendance des voies de routes. De pareils faits ne peuvent toutefois passer pour le renseignement authentique d'un passé lointain ; toute personne ayant rencontré les caravanes qui traversaient la péninsule arabique avait connaissance de ces particularités de l'Arabie Pétrée » (p. 137.)

Qu'on devienne Moïse dans cet enseignement général des origines juives ? « Si l'on remarque, dit l'auteur (p. 145), que l'histoire des pérorations se réduit en aussi impuissante pour la partie qui précède les années du Sinaï que pour celle qui suit le départ et s'étend jusqu'à l'arrivée aux pharaons du Moab, on croira que le caractère d'histoire que l'on peut accorder à Moïse est certainement lié au degré de confiance que méritent les sources touchant la lé-

présentées au Sinai et l'alliance solennelle conclue au même endroit, sur la base de cette loi. En d'autres termes, la question à laquelle toutes les autres se rattachent et dont elles dépendent toutes est celle-ci : que doit-on penser de Moïse considéré comme législateur des Hébreux ? Que doit-on penser de la loi dite mosaïque ? Il est aisé de pressentir la réponse que M. Vernes va faire à ces questions. En effet, la législation contenue dans le Pentateuque se compose de trois groupements : 1° le code sacerdotal qui répute à la restauration des *ex* et *ex* inférieurs *ex*. L.-C. (p. 143) ; 2° la loi deutéronomique postérieure à l'exil (p. 147) ; 3° la livre de l'alliance qui n'a pas reçu sa forme présente avant le retour de la captivité (p. 149). Aucun de ces groupes, selon de bien loin, ne saurait être rattaché à Moïse. Quant au Deutéronome, c'est « un sommaire de la loi » de la plus belle époque de la littérature prophétique, dont la formation correspond aux travaux des grandes écoles de la Restauration, soit de 400 à 200 environ avant notre ère (p. 151). Conclusion : « Si la personne de Moïse appartenait à l'histoire, son œuvre a disparu sous la légende (p. 157). Moïse est peut-être un nom consacré annuellement dans cette même région (le sud du territoire de Juda), non obscur, auquel les âges suivants ont fait une fortune sans extraordinaire qu'inattendue (p. 163) ». Quant à la conquête du pays de Chanaan, le récit qui nous en est fait dans le livre de Josué, porte encore plus la marque de l'invention et de la fiction proprement dites (p. 185). La seule affirmation que l'auteur croit pouvoir maintenir, au terme de son étude sur les origines d'Israël, est que « les licéistes se reconnaissent, ainsi que les nations voisines, comme appartenant au groupe des populations syriennes » (p. 186).

Que le lecteur veuille bien nous permettre d'opposer aux vues de M. Vernes les impressions, de plus en plus profondes, que produisent sur nous les travaux dont l'histoire d'Israël, l'égyptologie, l'égyptologie et l'orientalisme en général sont l'objet, travaux auxquels nous nous efforçons de participer dans la faible mesure de nos forces. Plus nous avançons dans la connaissance des antiquités Israélites, à la lumière des découvertes de tout genre qui sont faites dans le domaine biblique, nous nous sentons de plus en plus convaincu que les origines profondes, plus nous avons le sentiment de l'histoire de ces origines profondes légendaires, et nous sommes de plus en plus forts, en ce qui concerne l'histoire politique et religieuse de Moïse, personnalité réelle et bien vivante, dont la suppression est un problème autrement difficile à résoudre que celui de son historicité. Comment, en effet, retracer et comprendre le développement religieux d'Israël, si ce développement est aséculaire ? C'est se condamner à peiner à tenir la promesse d'une impasse.

Le livre II de Frézy a pour titre : *L'ancien royaume israélite*. Il comprend deux chapitres, le premier consacré aux « députés de l'histoire juive et à l'époque des Juges », le second à « Saül, David et Salomon ». Nous y retrouvons, surtout dans la période des Juges, cette même tendance à diluer les faits au moyen de la légende, ou de ce que l'on assimile à la légende.

L'époque des Juges, à laquelle, nous le reconnaissons, appartiennent nombre de beaux légendes ou mythes, se réduit pour M. Verne à cinq ou six épisodes : « l'aventure d'Abimelech tyran de la région ashérulite » (p. 228); le souvenir de Bérac et du combat livré au pied du Thabor, esquisse de la migration dande, de la défile vers le Liban, enfin les traits (nous verrons lesquels) relatifs à la personne de Samson. La figure si vivante et si authentique de Débora est une création fantaisique (p. 237), destinée à relever le prophétisme; l'antique etant qui porte son nom est postérieur à la captivité (p. 241). L'histoire de Jephté est « une tentative d'expansion d'une fête locale liée de la fille de Jephté, fête dont on peut supposer le caractère religieux » (p. 232). La légende de Samson n'est pas un mythe solaire; c'est « le souvenir mêlé et déformé des disputes qui tourmentèrent fréquemment à l'époque historique des relations étendues entre populations antipathiques » (p. 238). Il ne faut vraiment pas dire exigeant en histoire pour se contenter d'une semblable interprétation. L'épisode du Liban de Guilias, qui nous paraît revêtir des caractères de l'authenticité la plus absolue, est « un des apogées des plus achevés de ce que nous pourrions appeler l'invention et l'émagisme du légiste. Thèse incontestable : tout crime commis au sein de la communauté israélite était tira pour légalement par la loi communautaire agissant comme un seul homme en qualité de mandataire de Yahvé et d'exécuteur de ses jugements » (p. 249 s.). Quant à Samson, ce type si nettement caractérisé dans l'Ancien Testament, représentant de toute une époque et d'une époque de transformation, le seul type qui mérite de figurer dans les sources de son histoire est celui-ci (J Sam., vii, 15-17) : « Samson jugea Israël tous les jours de sa vie. Année par année, s'entreprenant la tournée de Bethel, de Gath et de Maggus, et il jugeait Israël dans tous ses endroits. Mais il revenait à Hébron où était sa maison et il y jugeait également Israël » (p. 253). Ce texte devra suffire à expliquer la carrière d'un homme qui a joué un rôle politique et religieux des plus importants : c'est-à-dire que tout ce qui est en dehors des lignes si brèves que l'on a l'habitude de reléguer dans le domaine de la légende, qui s'accroît ainsi au détriment de l'histoire. En résumé, pour M. Verne, l'histoire d'Israël ne commence qu'avec les débuts de Sam. Les Israélites sont-ils venus du dehors en Palestine? Nous n'en savons rien. Les traditions, sur l'époque qui a précédé la monarchie, ne supposent nulle part une origine extra-palestiniennne, et s'expliquent « plus aisément par la supposition de la coexistence à un moment donné (12^e siècle av. notre ère) de deux éléments différents sur un même sol, l'élément cananéen et l'élément israélite » (p. 287). « D'une conquête proprement dite du territoire palestinien par les Israélites, venus du dehors, nous déduisons pour notre part que nous ne savons rien » (p. 289). On le voit, c'est toujours le même principe sceptique qui est à la base des reconstructions historiques de M. Verne.

Le livre III est consacré à l'histoire des royaumes de Juda et d'Israël; il débute par un intéressant chapitre sur la chronologie de l'histoire juive, en

nous regrettons que l'auteur n'ait point adopté les corrections proposées par Schrader, au nom de l'œtymologie: le système de Schrader est, en effet, le seul qui pose une base solide à la rectification de cette chronologie.

Que dire de la façon dont M. Vernes expose l'histoire des deux royaumes? Il la réduit en général à un résumé sec et appesanti. L'auteur se plaint de la pauvreté des documents irakiliens; que se les a-t-il enrichis davantage des renseignements que nous ont fournis par les sources extra-irakiques, et surtout par les découvertes assyriologiques? N'est-il pas lui-même en partie responsable de cet appauvrissement? Pourquoi multiplier avec sa plume les explications telles que celles-ci: « on dit, on rapporte, on attribue, on mentionne, on assure, etc. ». L'ouvrage en est rempli et l'auteur qui l'aimeur en fait sans au lecteur l'impression d'un doute perpétuel sur les événements racontés. Mais il y a plus: on peut affirmer que tout ce qui est certain de l'histoire est bien souvent par l'auteur ou implicitement relégué dans le magasin des légendes. L'expédition de Sennar et de Josephus contre Mésa est dans ce cas, et l'auteur nous donne le choix entre la supposition du récit irakilien d'une campagne victorieuse, et l'opinion plus vraisemblable d'une narration purement fabuleuse (p. 424). L'histoire, au la légende a beau jeu, dans le témoignage, d'Elle et d'Israël, est une épique, ou mieux un roman (p. 426). « Leur nom peut-être est appartenir à la réalité, mais leur légende est tout simplement la mise en action du prophétisme mis en action » (p. 429). Et nous qui vivons dans l'histoire qu'un personnage, même de la manière d'un roman légendaire se forme, parce qu'il a joué un rôle important dans l'histoire, pourrait bien avoir été au temps assigné par la tradition? Nous qui tenons pour véritable le témoignage de la tradition, quand des faits possibles viennent la corroborer, nous ne croyons pas aux faits sans cause, et si l'on nous raconte, au milieu de faits légendaires, que deux hommes ont eu sur leur temps une action religieuse et politique, dont nous questionnons les traces dans l'histoire, nous n'hésitons pas à leur le droit de mettre en doute leur réalité. Nous admettons l'existence du bouddha Gautama, sans lequel le bouddhisme nous paraît inexplicable; à plus forte raison celle de nos deux prophètes, dont les textes du *libre* nous rapportent des faits authentiques. La révolution sacerdotale qui porte leur nom sur le trône est un fait irrécusable (p. 448). Tout ce qui se rattache à la seconde expédition des Assyriens contre Sennar, expédition qui aboutit à un désastre, est légendaire: nous fait état d'un fait à la base de cette destruction (p. 459), et « le merveilleux qui s'est introduit (par ce fait), dans le royaume d'Assyrie ne le quitte plus » (p. 462). Quant à la découverte sous Sennar du livre de la Loi, et aux faits qui se rattachent à cet événement, nous avons depuis longtemps que M. Vernes les rejette.

Seront-ils plus satisfaits en lisant le chapitre consacré par l'auteur à la religion des anciens irakiliens? Nous y trouvons sans doute des pages plus utiles, l'auteur y a recueilli de nombreux renseignements précis et précis: mais que d'objections n'aurons-nous pas à faire lui! Voyez, par exemple, ce

qu'il dit du prophétisme : il nous le dépeint dans la force de l'âge, à l'époque d'un Jérémie, par exemple (p. 512), mais rien sur ses origines : il est vrai que l'auteur a basé de légères les traditions relatives à Samouël et à Eli et à Elia. M. Vernes est positiviste : il s'interdit à priori toute recherche sur les origines. Il réfute la thèse du polythéisme primitif des Hébreux : les lectures du Précis, se rattachant à l'opinion traditionnelle, lui semblent-ils compte de cette concession, en est-ce par ce moyen que M. Vernes entend faire disparaître « les divergences ou les dissidences qui pourraient causer certaines fautes d'égards et nous sur la fixation des limites de l'histoire et de la croyance ? » (p. 121). La phrase *Elion*, la grande pierre d'enlèvement de toutes les thèses affirmant le monothéisme primitif des Israélites, « ne prouve pas plus, selon M. Vernes, en faveur d'une pluralité divine, que du mot employé dans les protocoles des chanceries, il ne servir légitime de dédaigner la pluralité du prince ou du personnage signataire » (p. 522). Est-ce bien évidemment qu'on nous donne cet étrange argument ? Et comment, après avoir soutenu le monothéisme primitif des Hébreux, est-il possible d'écrire : « Le fond de la religion, bible et torage, était connu aux Chananéens et aux Israélites ! » (p. 537). Il semble parfois que l'auteur se plaise à prendre le contre-pied des faits les mieux connus à la science.

Nous aurions encore à examiner le livre IV du Précis, où il est parlé des temps de la Restauration ou du second Temple, et ce n'est pas la partie de l'ouvrage qui présente le moins le flanc à la critique : n'est-ce pas là, en effet, que l'auteur expose ses théories sur la loi de Moïse et la littérature hébraïque ? L'avis de M. Renan, auquel nous avons déjà fait allusion, surpasse à notre silence. Cette notice est déjà assez étendue, pour qu'il soit temps de conclure en présentant quelques observations générales.

L'ouvrage de M. Vernes a le même défaut que la plupart des histoires d'ecclésiastiques dans ses dernières années : le plan en est constamment défectueux. Ce défaut capital consiste à perpétuellement interrompre le récit historique par d'interminables discussions sur les textes, de sorte qu'au lieu d'avoir sous les yeux un traité d'histoire proprement dit, c'est un recueil de dissertations scolastiques que le lecteur est obligé de parcourir. Ce défaut, cela est dit à la charge de M. Vernes, est commun à la plupart des historiens modernes d'Israël, et nous l'avons déjà signalé, dans cette Revue, à l'occasion des ouvrages de M. Coûtelle ; mais il devient plus sensible, lorsqu'il s'agit d'un livre qui a la prétention d'être un précis.

Un autre reproche d'ordre général que nous adressons à M. Vernes concerne l'abus des citations, en particulier de celles qui sont empruntées à M. Renan : l'auteur parle sans le plan à son illustre devancier, et s'approprie pleinement ce qu'il a écrit. Il renonce à nous faire et à nous dire, et se contente d'une transcription pure et simple, qui peut s'étendre jusqu'à plusieurs pages consécutives. Ce procédé a, pour le moins, l'inconvénient de rompre

l'unité du livre et de transformer en chronométrée tel ou tel de ses chapitres.

Nous aime-t-il parfois, en terminant, d'exprimer un regret? Nous résumons, dans cet article, également que les défauts du travail de M. Vernes, en n'en point que nous ne ignorons les qualités. Mais pourquoi M. Vernes, avec toute sa valeur scientifique et toute l'érigeabilité de ses points de vue, n'a-t-il pas pu prendre si peu ou si peu les documents que l'histoire met entre nos mains pour remanier le passé d'Israël?

EDMOND MONTREY.

C.-H. Charvonnat. — **La religion dans la Bible.** — Étude critique de la manière dont la religion est prêchée et défendue dans les livres écrits bibliques; volume I, l'Ancien Testament; volume II, le Nouveau Testament. — Brill, Leyde 1889.

Je suis fort en peine de rendre compte de ces deux volumes. Je ne suis pas du tout de l'avis de M. Charvonnat; et il est toujours fort désagréable d'apporter plus de critiques que de louanges à un auteur, qui a dépensé son temps et sa peine à écrire un gros ouvrage. Ce n'est pas que le livre en question soit dépourvu de certaines qualités. L'auteur est certainement au courant de la littérature critique biblique; il la connaît même très bien; il vit dans un monde où se trouvent des hommes qui ont su distinguer comme M. Charvonnat il s'agit pas la stricte et sévère méthode historique, telle qu'elle est appliquée en ce moment par aux planteurs d'hommes de mérite, en France, en Angleterre, en Allemagne, en Hollande. Pourquoi ne l'a-t-il pas appliquée plus fidèlement? Il prétend « offrir au public un travail scientifique » (vol. I, p. xvii); il ne présente en réalité qu'un volume de polémique religieuse. Voilà ce qui rend son étude particulièrement difficile. La Bible ayant pour but d'étudier scientifiquement le développement religieux au sein de l'humanité n'admet rien de ce qui pourrait être considéré comme une étude dogmatique; or la méthode scientifique de M. C. repose sur une base dogmatique. Laissons-le parler lui-même :

« Je crois, écrit-il, aider à mieux comprendre cette pauvre Bible, à laquelle nos contemporains ont fait autant de mal que ses détracteurs. Or, comprendre, c'est juger, c'est juger. Il s'agit en définitive de savoir quelle est la valeur religieuse de la Bible, et je n'ai donc pas seulement à établir quel idéal religieux les auteurs ont voulu servir et quels moyens ils ont employés, mais aussi à tenter de déterminer le degré d'exactitude de leur œuvre.... Il faut encore savoir à quel degré leur œuvre a été une œuvre de progrès, à servir le véritable idéal religieux... Je ne puis m'empêcher de dire en ce qui concerne le progrès religieux qu'à ce que moi-même j'estime être la vraie religion, la vraie position que l'homme doit prendre l'égard de Dieu... Voici maintenant je puis formuler mon

libre religion : la religion élitaire, la vraie religion, à laquelle nous arons à l'indépendance de toutes nos forces, sans laquelle nous vivons dans l'aveuglement et la haine, c'est à mes yeux ce que le quatrième évangile appelle la culte de Dieu en esprit et en vérité, l'Amour du Dieu moralement saint qui nous appelle à la sainteté morale. L'appelle tout fait ce qui est dans cette direction, même sans qu'on en ait véritablement conscience; tout le reste, je l'appelle faux et mensonge de quelques pompeuses apparences religieuses que ce soit ailleurs. »

J'ai tenu à citer ce passage afin que ma critique ne paraisse pas exagérée. Le titre déjà faisait pressentir la méthode de l'auteur, les lignes que j'ai transcrites suffisent pour justifier mes conclusions.

M. Ch. va étudier la religion de la Bible et non la Théologie qu'on y peut trouver. On a suffisamment étudié la théologie biblique et tiré par la religion biblique. Aussi l'auteur s'attache de préférence à la religion de la Bible. Dès lors, il distingue, très nettement, la théologie de la religion. « J'appelle théologie ce que l'on pense au sujet de la divinité, et religion les rapports dans lesquels l'homme entre avec la divinité, ce qu'il sent à son égard et ce que, en vertu de ce qu'il sent à son égard, il se croit obligé de faire ou d'éviter. »

Admettant en gros les résultats les plus surs de la critique historique, M. Ch. divise son 1^{er} volume, sur l'Ancien Testament, en cinq chapitres, dans lesquels il recherche, le sujet à la main, « le manière dont la religion est prêchée et diffusée dans les divers écrits bibliques ». Il commence d'abord par les prophètes, et parmi les prophètes il choisit Josi (non point qu'il le regarde comme le plus ancien), comme exemple du genre : en réalité il place Josi après la captivité. Vient ensuite comme par ordre chronologique, Amos, Osee, Ezechie, Michée, Nahum, Ezechiel, Habacuc, Zacharie 1^{er}-4th, Jérémie, Ezechiel; fragments de l'époque de la captivité : Abdias, Ezechie 25-32, 33-39, Ezechie 40, 41-48, Ez. 40-48, 49, Jérémie 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100. Tous ces prophètes « sont d'une même famille religieuse, tous considèrent le service de Yahweh comme étant de leur devoir strict et comme formant la composition du bonheur des Israélites. Telle est la religion qu'ils défendent lorsqu'ils font œuvre de justificateurs ou de consolateurs; ils sont tous les avocats de l'attachement au Dieu d'Israël. » (Vol. I, p. 169). L'auteur dit au lieu d'Israël, et non de Dieu. Car d'après lui « il serait tout à fait incorrect de dire Dieu. Ce serait prétendre que la religion prêchée par les prophètes d'Israël est la religion universelle. » (Id.) En un mot, il considère que les prophètes sont plutôt monothéistes, que monothéisme.

Le « Dieu d'Israël » implique l'absence, la notion du Dieu jaloux d'Israël, et l'exclusivisme dans le culte. « Le culte exclusif de Yahweh est devenu un des points capitaux de la prédication et de la polémique des prophètes. » Il ne faut pas sans plus subtiliser, que « si l'exclusivisme dans le culte tient directement à la notion de l'élection d'Israël, cette notion elle-même se réfère non moins directement à celle de la sainteté morale de Yahweh, qui a fait passer ce Dieu au-dessus de tout ce qui existe » (p. 173). Toute la religion d'Israël, telle qu'elle est

représentée par les prophètes rendue sur ces deux idées : Yahwéh, le Dieu d'Israël, est saint : son peuple, qu'il a choisi, doit s'attacher à lui exclusivement et pratiquer la justice et la sainteté. Jamais d'idolâtrie et Yahwéh l'a châtié ; mais Yahwéh reste fidèle à son peuple, et il le rétablira dans la prospérité.

Que veut — toujours d'après M. G. — cette défense de la religion ?

« Enormément, car ce que le monde lui doit est incalculable. Elle a enlevé le judaïsme, pure, par dessus et à travers le judaïsme, le christianisme » (p. 145). Cependant il est permis de réfléchir la manière dont les prophètes barbares d'Israël ont défendu la religion. L'homme qui n'a point d'instruments parfaits à sa disposition peut cependant faire de grandes choses; Moïse n'avait en somme qu'un fort primitif couteau (p. 135). M. G. voit un réel danger moral dans la théorie qui sert de base à leur système apologétique ; il a en effet pour luiée malheureuse « l'idée fautive et dangereuse de la rétribution extérieure, matérielle. Tout rend, intellectuellement, sur la règle prétendue en vertu de laquelle Dieu dirige le sort soit des individus, soit des nations, conformément à leur mérite » (p. 145). Bref, l'apologétique des prophètes est, paraît-il, d'une tristesse extrême « non seulement apparente à la réflexion moderne, mais sentie dès de tout temps ».

Après avoir enregistré le verdict prononcé sur les prophètes, nous passons à l'histoire prophétique d'Israël : la religion dans le livre des Juges, de Samuel et des Rois. Ces livres renferment un élément très intéressant et instructif, dans les renseignements historiques de toute nature qu'ils contiennent. Mais la religion est malgrec, très malgrec. Samson, qui nous est donné comme un serviteur de Yahwéh « est un peu grand d'esprit (sic) » (p. 271), et tant d'autres que la légende a entourés de respect, ne lui sont pas supérieurs. David, « l'élé spécial de Yahwéh, son favori, son protégé, est présenté comme le type de bon roi. Qu'on me montre les vertus éminentes qui le mettent au-dessus de tant d'autres. Il n'y a pas de doute que nos rédacteurs n'aient été personnellement plus religieux que leur œuvre; mais leur œuvre elle-même, bien éloignée de la religion est peu religieuse; n'est-elle pas dogmatisme, qui se tient en dehors du domaine de la conscience, qui porte sur les individus des jugements étrangers à leur valeur morale et qui a sans doute puissamment contribué à tuer le polythéisme, mais, hélas, en même temps, à poser les voies à ce légalisme dans lequel les Juifs ne sont moralement abandonnés » (p. 276).

Le chapitre IV traite de la religion dans le groupe des écrits connus sous le nom d'Écritures; le chapitre V, dans les livres de l'époque juive; le dernier chapitre dans la conclusion de l'auteur.

De ces dernières pages, je voudrais seulement relever celle qui est relative au Tétralogique. Quelle est la valeur religieuse de ce document? « C'est le joyau de l'Écriture. Il est tel que les chrétiens ont rendu un dévouable service à ce monde admirable en le donnant pour le résumé livre et éternel de la morale. À ce point de vue, il est en ce point plus remarquable. Les derniers versets y sont placés après les devoirs rituels, après même la loi du sabbat; la

travaient commercialement, en insistant sur ce que le nom de Yahweh est trop saint pour qu'il ne soit pas entouré de l'empêchement pour faire du commerce, tend à faire croire que le crime est moindre lorsqu'on s'empresse de faire intervenir le nom divin; la loi du saint s'élève fondamentalement l'idée de la sainteté, et se consacre à Dieu, l'âme humaine tout extérieure, en joir sur air, fait obstacle à la vraie consécration, celle de la vie¹⁾ ; le plus, le motif donné dans l'Écriture est simplement positif... » (p. 316). Parfois on cite même : elle suffit, sans aller plus loin, pour montrer ce que M. Ch. écrit devant reprocher au théologien chrétien. Je n'explique. Il est des citations qui regardent ce document comme le fondement de la morale ; il faut leur ouvrir les yeux et les débarrasser d'une telle idée. Si, au contraire, vous le rejetez à l'époque de l'érection de la religion prophétique au sein d'Israël, alors c'est en joyau. Il n'y a donc pas contradiction dans la pensée de l'auteur, comme on aurait pu le croire.

La chute de la longue étude de M. Ch. sur l'ancien Testament, c'est que l'Ancien Testament est le mal. « Quelle pitoyable supériorité que celle de Yahweh sur les magiciens égyptiens, que celle qui se manifeste par des plaies que ses dieux ne peuvent reproduire qu'en partie... Quand elle raconte des histoires de ce genre pour affirmer la puissance de Yahweh, la Bible descend complètement au niveau des apologies païennes (p. 422)... L'Ancien Testament voit le Père céleste devant l'homme tombé, il lui fait du mal, beaucoup de mal, et il ne serait pas difficile de montrer à la trace ses lunettes sales presque à chaque page de l'histoire de la chrétienté » (p. 424).

Quelques-uns de ces livres de malheur, et peut-être certains sont plus heureux dans le Nouveau Testament.

Le volume II ne compte que 271 pages. Le chapitre 1^{er} traite de Jésus ; le chapitre 2 des églises pauliniennes ; le chapitre 3 a pour objet l'Apocalypse, l'épître aux Hébreux, les épîtres catéchétiques ; le chapitre 4 les livres historiques. Le chapitre 5 donne une conclusion générale ; et le volume se termine une liste des passages cités.

Les symboles seuls peuvent paraître utiles pour comprendre l'œuvre de Jésus. Le quatrième évangile « n'est point une source pour la connaissance des faits extérieurs » (vol. II, p. 7). Nous appuyés sur ces documents, nous arrivons à la conclusion que toute la personnalité de Jésus se résume dans l'annonce du royaume de Dieu. Le royaume de Dieu, c'est « le bonheur offert par le Père céleste à ses enfants » (p. 11). L'œuvre de Jésus « n'a pu consister qu'à gagner les hommes à Dieu » (p. 23). Mais que Jésus ait voulu se faire reconnaître comme Messie, c'est entièrement faux. Quand les auteurs des évangiles parlent dans ce sens, leur manière est sans valeur, « puisque Jésus ne sentait l'empire de l'idée messianique que

1) M. Ch. fait remarquer qu'il est d'ailleurs grand partisan du repos dominical.

2) Souligné par l'auteur.

s'est en qualité de Messie que Jésus s'était présenté à ses concitoyens » (p. 25). Mais ces mêmes écrits continuent, paraît-il, la pensée antichristianique que ces certains, en parlant de lui de cette sorte, ont fait fausse route. L'auteur cite comme argument péroratoire la conclusion du *Pacte d'Union*, III, 27-33. *Math.*, 21, 43-45; *Luc.* 12, 18-22). C'est *puer de subtiliser*.

Cependant M. Ch. peut bien nous répondre que si Jésus ne s'est pas donné comme le Messie, « il a cependant pensé, qu'il n'y avait pas d'autre Messie que lui, parce que son sentiment suffisait à la fondation du vrai règne de Dieu » (p. 27).

Jésus, en résumé, est un *fort grand homme*; et quand on a rejeté « les fautes, fort excusables, mais léonines-odieuses, des imaginations catholiques et épiscopales du moyen-âge qui ont transformé en aveugles ou fond très-voisines les tableaux qui représentaient l'activité bienfaisante de Jésus » (p. 44), l'on a encore une certaine figure au centre de l'histoire.

Voilà pour Jésus. L'auteur aborde ensuite le Paulinisme; et cette période est pour lui la plus obscure de toute l'histoire de l'Eglise. D'ailleurs les documents manquent. D'authentiques, il n'en a que les quatre grandes épîtres; les pastorales et les deux épîtres aux Thessaloniens n'ont certainement jamais été écrites par Paul. Quant aux quatre autres, il y a de forts arguments pour et contre leur authenticité totale ou partielle. On ne peut se fier aux Actes. Cette pénurie de documents n'empêche cependant pas l'auteur de donner un aperçu de la pensée de Paul; il montre d'une façon imaginative et dans un grand style, la rôle de la foi chez l'Apôtre; la foi lui aimer et pratiquer le *volonté de Dieu*; elle met la *volonté de l'homme* en harmonie avec celle de Dieu. En prêchant la foi, Paul « ne défend pas une théologie, il ne défend pas une religion, mais il défend la religion ». Aussi Paul n'a-t-il pas été compris, mais c'est un peu de sa faute. Alors qu'il a présenté la religion dans tout ce qu'elle a de plus réel et de sublime, il n'a point été vu à l'égard de la foi. Ses discussions et ses subtilités exotico-théologiques ne font qu'obscurcir la matière. En somme tout, il a soufflé la foi qui régénère l'homme et la foi en la mort du Christ. Aussi, l'œuvre de Paul a été lue et même même des fautes qu'il a posées à l'Evangile de la bonne nouvelle.

Voilà pour Paul. Je dois m'arrêter là. L'ouvrage prend de plus en plus la tournure d'un *livre doctrinal*, et je ne puis suivre lui-même. La critique prend un ton léger et dégage qui ne mène pas à une œuvre scientifique. En voici un exemple. A propos du *Locus* du quatrième évangile il parle (p. 268, note) « des livres pour qui se sont écrits ces mots qu'il existait un certain être divin qu'ils ont appelé le *Locus* ». Voilà le ton. C'est peut-être spirituel; à coup sûr, ce n'est rien moins que scientifique.

Pour critiquer un livre, deux méthodes sont possibles. La plus simple est de suivre l'auteur dans sa pensée tout pour la reprendre s'il s'égare. L'autre consiste à mettre en question la voie même choisie par l'auteur. A-t-il vu ce chemin de terre se même plutôt qu'un autre? La première, qui m'a entraîné à discuter

les thèses dogmatiques de l'auteur, ne saurait être appliquée sur l'ensemble d'une appréciation de la méthode choisie par l'auteur.

A la page 178 du tome I, il dit que « pour juger l'œuvre des prophètes, il faut les juger par rapport au milieu dans lequel elle s'est déployée ». Que s'a-t-il servi cette méthode? Il aurait fait une œuvre vraiment nulle. En réalité, M. CA. se fait illusion s'il croit avoir suivi la méthode scientifique. Tout d'abord dans sa conception initiale, il se méprend absolument, et au lieu d'étudier la religion biblique, de la dégager des écrits qui nous sont parvenus, il se résout qu'à l'obscurcir. Pour juger scientifiquement de la religion de la Bible, il faut se garder de mettre en avant ses préférences. Il n'est parfaitement indifférent que l'idéal moral et religieux des prophètes soit en conflit avec celui de M. CA. Ce que j'aurais aimé, au contraire, c'est qu'il m'exposât simplement leur religion. Et d'abord, est-il possible, en étudiant ces vieux documents, de faire cette distinction radicale entre la religion et la théologie? Aujourd'hui, les théologiens maintiennent haut cette prétention, et ils ont raison. Mais il n'y a pas encore si longtemps que les croyances et les dogmes étaient considérés comme faisant partie de la religion. Les vieux Hébreux ne se préoccupaient pas beaucoup s'ils faisaient de la religion ou de la théologie; et même Paul, quand il composait ses chapitres sur la prédestination, croyait bien faire œuvre religieuse. Pourquoi alors les juger autrement qu'ils ne voulaient être jugés? C'est en contraire le côté fort remarquable de leur préférence ou de leurs œuvres écrites qu'ils confondent continuellement ce que nos contemporains, armés de l'analyse, distinguent si aisément. Pour le Juif, la religion est tout, lois, formulas, culte, etc. — et si l'on veut dit à saint Paul: « Vous êtes homme religieux en disant ceci; vous êtes théologien en disant cela », je suis sûr qu'il n'aurait pas compris ce qu'on lui eût dit. Nous devons nous garder — et surtout en France ou pour sommes déjà ses portes à toutes l'antiquité à notre point de vue moderne, — de juger les faits historiques comme les rationalistes du passé. M. CA. a très peu le sens historique; les nombreuses citations que j'ai faites suffiront à le prouver. Il est parti d'un beau et généreux idéal pour la religion d'Israël, après, et il s'est mis à attaquer ses pierres angulaires qu, arrivant il y a 2,000 ou 4,000 ans, avaient vu l'humanité malheureuse de ne pas lire Kant et Herbert Spencer. Je le regrette pour eux, mais je ne saurais le leur reprocher. Au fond, M. CA. n'a pas voulu faire œuvre scientifique, il a voulu servir son idéal d'illumination. Il ne m'est pas hostile de servir l'auteur sur ce terrain; *absolument l'illumination dans la Bible*, c'est fort légitime; mais il faut se garder, si l'on se veut vraiment la haute et vraie méthode, de confondre la critique de l'illumination, la science et la religion. C'est là un point sur lequel. Ne restant pas en arrière, de grâce!

Et cependant quel nous leur l'on pourrait écrire sur la religion de la Bible?

1) Voir sur ce point l'article fort remarquable de Singier dans le *Theologische Literaturzeitung* (14 janvier 1890) sur *Richer's Erklärung der bibl. A. T. C.*

Notes *Præsum* est et parvi dans ce domaine, depuis quelque temps elle a produit des œuvres mal... faciles dans leur présentation, qu'il est à souhaiter que l'auteur en fasse plus. Les documents abondent. L'Ancien Testament a été étudié à fond; des monographies serrées nous ont été envoyées en ce jour; l'assyriologie a la science des origines sémitiques et nous a fait connaître quelques monuments. La critique du Nouveau Testament est arrivée à des résultats très précis et très nets. M. Ch. s'en tient encore à l'ancien, quoique l'auteur de celui-ci ait été singulièrement compliqué et modifié. Je vois le nom des promoteurs de cette grande histoire: les Russes, les Grecs, les Wallons, les Suédois, les Danois, les Ed. König, les Knapen, les Weiss, les Hübner, les Schuler, etc., etc. Que de recherches, que de travaux, que d'efforts! Ils ont entrepris une tâche et l'ont accomplie avec ardeur, sachant ce qui est utile, relevant ce qui est humain, et servant toujours la cause de la vérité par leur amour de la science. Il serait temps maintenant qu'un homme, versé dans les langues orientales, se consacrait à l'étude de ce qui est utile, puisse parler sur le sujet le grand œuvre de l'histoire de la Religion dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament. Ce serait en même temps l'explication des origines, l'évolution politique et sociale d'une civilisation qui est si importante pour l'histoire du monde. C'est bien inutile. Sans-t-il dit que le père de Richard Simon est incapable d'un tel effort?

X. KERN.

La doctrine de la Sainte Cène, aussi dogmatique, par P. Lehmann,
professeur à la Faculté de théologie de Strasbourg. — 1 vol. in-8. Lousier,
Georges Bédal, 1900.

Comme le titre l'indique, l'imposant travail que vient de publier M. le professeur Lehmann est dogmatique dans son but et dans ses conclusions, mais la plus grande partie en est consacrée à une étude exégétique et historique de l' institution, de la signification de la sainte Cène, et de son usage aux temps apostoliques.

Cette étude de ce genre, malgré le grand nombre des travaux qui ont été faits sur la matière, présente à coup sûr de très grandes difficultés, venant de

que Bénédict répense à Rome, dont le point de vue dogmatique cependant est un appui solide et complet avec celui de M. Ch., s'applique d'une façon éminente à notre sujet. Tant il est vrai que la critique historique, pour accomplir son œuvre, doit se garder de toute préoccupation dogmatique, philosophique ou théologique, qui ne peut qu'entraver la pensée des auteurs anciens à l'interprétation du sacré et détourner l'œuvre à l'œuvre sacrée.

peut montrer des documents dont nous disposons, de leur confiance et même de leurs contradictions. M. Lobstein n'a pas hésité à aborder de nouveaux problèmes si controversés et n'a pas désespéré de les résoudre dans la mesure du moins où cela lui semblait nécessaire pour le but de son travail.

Il commence par une étude minutieuse des textes qui se rapportent à l'Institution de la sainte Cène. Il étudie à bon droit le quatrième évangile, pour y arriver plus tard, à la fin de son travail, et s'en tient aux trois textes des évangiles synoptiques et à celui de la première Épître aux Corinthiens (I^{re} Cor., xiv, 23-25; Marc, xvi, 22-25; Luc, xxi, 17-20; I^{re} Cor., xi, 23-25). Ces quatre textes se ramènent facilement à deux, celui de Marc reproduit avec quelques adjonctions par Matthieu, et celui de Paul reproduit par Luc, le dernier ayant aussi des éléments du texte de Marc et Matthieu. Ces deux documents sont d'accord sur les choses essentielles, sauf sur un point qui ne manque pas d'importance. Marc et Matthieu se bornent à relater le fait accompli par Jésus pendant le repas pascal, sans mentionner expressément que Jésus ait voulu instituer par là un rite permanent, tandis que Paul et Luc ajoutent cette parole : « Faites ceci en mémoire de moi ». Il est impossible de savoir d'une façon certaine à quelle époque commença dans l'Église l'usage de reproduire le rite de la Cène, mais au temps où Paul écrit sa première Épître aux Corinthiens, environ vingt-cinq ans après le mort de Jésus, cet usage était généralement répandu, et devait l'être déjà depuis un certain temps; la première Église agit donc de très bonne heure, comme si l'Institution de Jésus avait été d'institution au rite permanent. M. Lobstein pense qu'il ne s'est en ce point trompé, qu'une recommandation expresse de répéter l'acte de la Cène n'était pas nécessaire, et que la chose allait d'elle-même, Jésus ayant introduit le rite nouveau dans le repas pascal qui revenait chaque année. Il admet pour sa raison que Jésus a eu l'intention d'instituer un rite permanent, sans affirmer pourtant positivement que, dans sa pensée, le rite ne devait être célébré qu'une fois par an. Je ne serais pas aussi affirmatif que M. Lobstein : on comprend facilement que le premier Église ait répété le rite de la Cène au souvenir de la mort de son fondateur, même si celui-ci ne l'a pas expressément recommandé, et que, l'usage une fois établi, le mot : « Faites ceci en mémoire de moi » ne soit introduit dans le récit de la première Cène : le silence de Marc se comprend moins bien dans le cas contraire, car si Jésus a voulu instituer un rite permanent, ne serait-ce pas là chose la plus essentielle que la plus ancienne tradition n'aurait pas oubliée.

Une autre différence entre les deux textes, que M. Lobstein ne se sent pas avoir relevée, se trouve dans la déclaration des circonstances où eut lieu le dernier souper du Jésus avec ses disciples. Marc et Matthieu (et Luc d'après eux) disent positivement qu'il eut lieu le premier jour des pains sans levain, et que ce dernier souper fut un repas pascal, tandis que Paul dit tout simplement qu'il eut lieu la nuit où Jésus fut livré. Cette différence a une importance : au cas où en effet que, d'après le quatrième Évangile (xiv, 1; xviii, 28; xix, 14,

31), Jésus n'a pas mangé la Pâque, qui ne fut célébrée par les Juifs que le soir du jour où il mourut; que la tradition des Églises d'Orient Mineure était de célébrer le souvenir de la mort de Jésus le 15 Nisan, ce qui reporterait au 12 le dernier souper de Jésus avec ses disciples; que la coutume de représenter Jésus comme le véritable agneau pascal, mourant au moment même où les Juifs immolaient les agneaux qui devaient servir à la Pâque, se répandit de bonne heure dans l'Église chrétienne (Apoc. passim; I Cor., v, 7); à toutes ces traditions se joint le fait que le premier jour de la fête de l'Épque était considéré comme un sabbat et célébré d'une façon particulièrement solennelle, et qu'il est peu probable que le sanhédrin ait siégé ce jour-là pour un procès criminel, et fait tout ce qui nous est raconté dans les Évangiles pour aboutir à l'exécution de Jésus; que si les synoptiques affirment expressément que Jésus célébra le repas pascal le 14 Nisan, et par conséquent fut exécuté le 15, premier jour de la fête, cette affirmation n'est pas confirmée par les faits qui suivent, les nombreux détails du récit des événements de ce jour tendant à le faire considérer comme un jour ordinaire (Marc, ix, 31, 32, 40; Luc, xvi, 26—civ, 1). Il y a là un problème historique qu'on ne peut élimer et qui n'a pas encore été définitivement résolu : le dernier souper de Jésus avec ses disciples n'était-il qu'un repas pascal, ou eut-il au lieu la veille du jour où ce repas était célébré par les Juifs? M. Lothstein admet qu'en tout cas ce dernier souper a été un repas pascal, mais que Jésus l'a célébré au jour légal, le 14 Nisan, soit qu'il ait célébré la veille, par anticipation. La raison qui l'y détermina est que, selon lui, le dernier repas du Maître a eu lieu selon les rites plus ou moins rigoureusement observés de la Pâque juive. Il y a là, me semble-t-il, une illusion optique, produite par la mention expresse faite par les synoptiques, et qui est justement en question, que c'était le premier jour des pains azymes levés : il n'y a, en somme, dans le texte de Matthieu et de Marc, qu'un détail qui se rapporte directement au repas pascal : ce sont les chiens qui sont mentionnés à la fin (Matth., xxv, 30; Marc, ix, 36). La distinction du pain et la mention de la coupe qui s'y trouvent associées ne sont pas des rites de la Pâque que Jésus aurait accompagnés de paroles nouvelles, ce sont des rites inspirés par le sentiment de sa mort prochaine, qui ont pu se trouver associés en quelque sorte dans le repas pascal, si Jésus l'a vraiment célébré, mais qu'il a pu tout aussi bien accomplir la veille dans un repas ordinaire. Comme je ne vois aucune raison de penser que Jésus ait célébré la Pâque avec ses disciples au jour avant la date fixée par la loi, l'opinion la plus probable me semble être que le dernier souper de Jésus avec ses disciples eut lieu la veille de la fête et que ce n'était pas un repas pascal.

Venons-en maintenant à la signification que Jésus a attribuée à l'acte qui nous est raconté dans Goss. M. Lothstein y voit à bon droit un acte symbolique de la même nature que ceux qui l'ont remués ailleurs dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament. Jésus n'a pas d'ailleurs attribué à ce genre d'enseignement, et on peut considérer la Goss comme une parabole ou allégorie dont le sens est en

rapport étroit avec les circonstances dans lesquelles elle est faite. Les deux actes successifs n'en font qu'un, et il importe peu qu'il y ait eu ou non entre eux un intervalle de temps; ils indiquent ou plutôt représentent la mort immédiate de Jésus et lui donnent une certaine signification. D'après tous les textes, Jésus s'y donne comme la victime de la nouvelle alliance (voy. *Matth.*, 26, 28-29); son sang sera ainsi répandu pour plusieurs, c'est-à-dire pour tous ceux qui entreront dans cette alliance. St. Lucien admet en outre, en s'en référant au texte de Matthieu (xxvi, 28), que Jésus a eu même temps attribué à sa mort une valeur salvatrice, et l'a plus ou moins assimilée au sacrifice de l'agneau pascal. Que dans la première communauté chrétienne, on ait pensé à tout cela, c'est chose toute naturelle; c'est le sort de tout symbole que sa signification tend sans cesse à s'élargir et qu'on y découvre toujours des choses nouvelles, mais que Jésus, dans la pensée exaltée surtout par la simplicité et la clarté, se soit inspiré de la loi comme le rédempteur de la nouvelle alliance, comme une victime expiatoire et comme l'agneau pascal, et ait ainsi, par une confusion permise, obscure à placer le symbole qui contenait son dernier enseignement, c'est ce qu'il me paraît très difficile d'admettre. Le sacrifice pascal de la première Eglise est loin d'être établi, l'adjonction de Matthieu « pour la remission des péchés » ne semble une explication erronée du texte du Marc : « qui sera répandu pour beaucoup » et nous rendra en présence de cette parole : « Ceci est mon sang, le sang de l'alliance », qui donne à tout le symbole sa véritable signification.

Un quart de siècle après la mort de Jésus, quand il est question de la messe Gène dans la première Epître aux Corinthiens, elle se trouve rattachée aux agapes, repas fraternels qui avaient lieu d'abord tous les sabbats, puis les dimanches seulement. Les repas se donnaient d'abord fréquents chez les laïcs; il est naturel que les premières communautés juéo-chrétiennes en aient eu; la communauté des biens qui régnait dans l'Eglise de Jérusalem y aurait à elle seule suffi; ces agapes présentaient une occasion très naturelle de manger le pain et de faire revivre la messe en souvenir de la mort de Jésus pour qu'on en ait pu de même faire un profit; Paul trouve sans doute cette coutume déjà existante; elle se propagea sans difficulté sur terre payenne, car elle n'avait rien de contraire aux traditions et aux mœurs de la vie grecque. C'est à peine de dévotions qui s'étaient produites à Corinthe dans ses agapes, et de laquelle qu'émanait dans la communauté la participation de quelques laïcs aux repas de sacrifice des payens, que l'Apôtre, dans sa première Epître aux Corinthiens, fut amené soit à faire allusion à la sainte Cène, soit à en parler directement. Dans sa relation de la première Cène, il est d'accord avec les symboles, sauf les différences qui nous avons déjà relevées; dans d'autres passages, il indique ce qu'est pour lui la célébration de la sainte Cène par la communauté; c'est la commémoration de la mort du Christ et une communion spirituelle, mais toute avec lui, en même temps que des laïcs entre eux. C'est donc un acte saint qu'il ne faut pas profaner. Cette idée de communion était naturellement contenue dans le symbole; Paul l'a; à son tour, mise en lumière, et la

qui est devenu un des termes les plus usés pour désigner la participation à la sainte Cène.

M. Labatole termine son étude par ce quatrième chapitre. Il n'y est pas question de la Cène, l'institution n'en est pas mentionnée; mais le discours de Capernaüm du chapitre vi a été fréquemment considéré comme y faisant allusion. Ce n'est pas l'avis de M. Labatole qui montre très bien que si l'auteur du quatrième évangile a eu un symbole présent à l'esprit, il n'a pas voulu en faire un commentaire, qui du reste n'aurait pas été le s's place. Il emploie des images, mais il fait bien remarquer qu'il ne faut pas s'y arrêter. Manger la chair du Fils de l'homme et boire son sang, c'est être en communion avec lui, c'est croire en lui. Le but du discours est de montrer que cette communion personnelle avec le Christ par la foi est la chose essentielle.

Tel est le contenu de la partie historique de l'ère de M. Labatole. Il n'a pas sans doute résolu définitivement tous les problèmes qui se posent en cette matière, ni éclairé de lumineuses vérités tous les points obscurs qui s'y rencontrent. Il a du moins fait œuvre scientifique en exposant impartialement les faits et les textes; il a analysé soigneusement avec une grande sagacité les textes de l'Épître et du quatrième évangile; en un mot il a traité en historien sérieux et consciencieux une question trop souvent obscurcie avec des préjugés et des partis pris dogmatiques. Quelques-uns l'ont dit d'un bout à l'autre l'œuvre d'un savant qui dispute plutôt une connaissance superficielle du sujet, il est sûr d'une façon solide et méthodique qu'il est d'une lecture facile même pour ceux qui ne sont pas initiés à la science théologique. C'est là un mérite qui a bien son prix, puisqu'il n'a rien à la valeur intellectuelle des ouvrages.

Eug. PIERRE.

Der babylonische Talmud, in seinen haggadischen Bestandtheilen dargestellt, übersetzt und durch Noten erläutert, von Dr. Theod. et Phil. Aug. Wunsche. Zweiter Band, 2. Abtheilung. — Leipzig, 1889.

M. Wunsche poursuit avec persévérance sa traduction du Talmud, et il y a lieu de croire qu'il terminera avec succès cette tâche du long travail. Cet ouvrage qui tout a fait illogiquement s'appelle ainsi, il sert à la fois les progrès de la science, en mettant tout le monde à même de connaître et d'étudier un livre, jusqu'alors inconnu de presque tous, et les intérêts de la civilisation, en détruisant les absurdes préjugés qui ont cours sur le Talmud. Pour le vulgariser et pour son utilité de science, le Talmud est un recueil d'épigrammes humoristiques contre les juifs et les chrétiens, en même temps qu'un recueil d'écarts superstitieux et schismatiques. Le traducteur de M. Wunsche fera justice, espérons-le, de ces conceptions ridicules et dissipera une ignorance dont profitent

Tanteumisme. Le volume qui vient de paraître est, à cet égard, un des plus intéressants. Il contient le traité relatif à l'adultère, et l'on peut y voir que les juifs s'abaissent point du tout les unes envers les autres de tous les non-juifs. Leur distinction avec les païens et les chrétiens est toujours marquée et maintenue. Le traité de Sanhedrin ou des tribunaux n'est pas moins instructif sous ce rapport, puisqu'il considère les hommes étrangers du monde entier comme devant avoir part au monde juif.

Les juristes modernes surtout pourraient étudier avec fruit cette partie du code talmudique. Ils apprendraient de quelques annotations préliminaires les rabbins veulent que la justice soit assurée, qu'elle soit garantie (le révérend pour l'honneur. Le point de savoir, pardonné au théoricien, est au praticien à peine applicable, tant il est difficile de trouver toutes les conditions exigées pour prononcer une peine capitale. Aucune erreur judiciaire, en matière criminelle, n'est possible puisque les hommes sont si disposés de vivre. En matière civile on est moins rigoureux, pour ne pas rendre les transactions impossibles. Ces aperçus suffisent à montrer l'esprit général du code talmudique; mais à côté des éléments juridiques, on trouve de légères notions de morale, de règles évangéliques et touchantes, souvent pleines d'enseignement, qui, mieux que le code, nous découvrent le caractère et l'esprit des rabbins. On les voit passer du grave au plaisant, et de l'enseignement sérieux aux anecdotes amusantes, avec une facilité et un laisser aller qui affaiblissent un instant et un charme inappréciable à retrouver dans les œuvres modernes, ou l'ordre symétrique empêche les surprises. L'imagination orientale, qui se donne d'elle-même libre carrière, est retenue par la loquacité soignée de l'esprit des docteurs, qui appliquent à des fables ou à des légendes les règles de la logique et de la jurisprudence. La contrainte est piquet entre le fond, inspiré par la pure fantaisie et la forme, empruntée aux dialectiques grecs et agitée par l'école. En être comme celui-ci est-il une œuvre de passion et de sagesse?

Il aurait donc bien à souhaiter que la traduction de M. Wüstenhagen fut partout répandue; elle serait bien utile aux philologues, aux historiens et aux juristes. Toutefois, on devra reconnaître que la traduction ne rend pas toujours le sens de l'original. Le style talmudique est si ennuyeux, qu'il faut le corriger à chaque ligne par des parenthèses et l'éclaircir par des notes. Il nous semble que M. Wüstenhagen a été, sous ce rapport, un peu trop sévère. Ainsi un rabbin applique le mot de *deute*: *Le scribe ne s'arrête pas de Juda, ni le législateur de sa tribu, aux Babyloniens et aux descendants d'Abel*. Cette application n'a aucun sens et l'on se rappelle que les juifs de Babylone se donnaient comme les descendants de la noblesse juive, et que les Hillelites devaient remonter leur généalogie aux rois de Juda. Allons on est le mot *judéen* (*hebreu*) qui devient « tout juif »; il faudrait expliquer que ce mot, par une sorte de calque, est devenu un mot juif. On aurait bien de mettre en quelques mots le lecteur au courant du sujet, d'où sont tirés les extraits. Un rabbin interdit de proposer des arrangements

dans les affaires illigieuses. « Il faudrait craindre qu'il s'agît de procès déjà engagés devant les juges; mais-ci, en effet, il faut se promener en l'air au de l'autre des adversaires et ne pas recourir à un compromis. Parfois les apophorismes, faite d'un monumental, deviennent incompréhensibles. Par exemple : « Il y a sept sensens pour le juste et pas pour le méchant. » Il faut sous-entendre que le juste parvient à se sortir d'un pas sûr, tandis que le méchant, une fois touché, est perdit. Nous pourrions également citer maintes inexactitudes : P. 5, les mots *et iliter d'ist* ne signifient pas « à cause des mots de la loi », mais « à cause de la loi qui » est négligée ou transgressée ». P. 291, au lieu de : « Les nations ne doivent pas se présenter en désordre devant Dieu, et elles doivent attendre ce que Dieu leur dira », il faut : « Les nations ne doivent pas se présenter en désordre afin qu'elles puissent attendre ce que Dieu leur dira. » Il faudrait surtout éviter un désaccord entre le texte et la note. Ainsi p. 5, les mots *genda demede* sont traduits dans le texte : les pentes (?) du port, et en note : la planche qui traverse le fossé.

Mais ces critiques de détail ne diminuent pas la valeur de la traduction de M. Willems; elle mérite de trouver bon accueil auprès des savants de tous les pays, et elle serait digne des honneurs d'une reproduction en langue française.

MAYER LAMBERT.

Le Bouddhisme japonais. doctrines et histoire des deux grandes sectes bouddhiques du Japon, par Kiyomasa Fugitabima, ancien docteur de la Faculté bouddhique du Hōngwanji, à Kyoto (Japon). 1 vol. in-8, de xiv + 160 pp. — Paris, Maisonneuve et Ch. Leclercq, éditeurs, 1899.

Dans ce siècle de toutes les surprises, rien n'est certainement plus digne de notre attention, et, comme toute, de notre sympathie, que l'évolution qui s'est produite, dans le cours de ses vingt dernières années, au contact de la civilisation occidentale, dans la vie et la pensée du Japon.

Après avoir beaucoup reçu, le Japon se disposait-il à donner, à son tour ? Il l'a déjà fait, dans le domaine esthétique où son génie sur nos artistes est incontestable, mais, en science et en philosophie, il s'était tenu, jusqu'ici, dans l'attitude passive d'un disciple. Le moment est peut-être proche de la naissance d'une école philosophique japonaise.

Le livre que nous avons sous les yeux semble être comme une révélation de l'état de la pensée japonaise à l'attention du monde philosophique. « C'est, nous dit avec modestie l'auteur, une compilation faite d'après plusieurs ouvrages japonais et chinois, mais traduits, pour la plus grande partie, d'un livre publié récemment dans notre pays et intitulé : *Histoire sommaire des deux sectes bouddhiques du Japon*. On a réuni sous ce titre de courts traités compo-

des par des prêtres contemporains choisis parmi les plus érudits dans les diverses écoles du bouddhisme ».

On le voit, il s'agit bien de propagande bouddhique; et non pas, comme on pourrait le croire à la lecture du titre, d'une œuvre purement historique et scientifique. L'auteur est un bouddhiste convaincu, mais un bouddhiste qui connaît Spinoza, Platon, Schelling, Hegel, qui cite Hartmann et Schopenhauer.

Cette excursion dans le domaine de la philosophie occidentale semble, de reste, avoir affirmé M. F. dans sa foi bouddhique. Il en est revenu avec la conviction que, dans toute tentative d'explication du monde et de l'homme, nos philosophes n'ont pas dépassé le bouddhisme, qui a résolu longtemps avant eux les problèmes les plus arides de la métaphysique. Tel était un peu le sentiment de Siebold qui était revenu du Japon avec une très haute idée de la philosophie du bouddhisme. Telle est aussi l'opinion de la petite école des théosophes qui a entrepris de convertir à la philosophie bouddhique, sinon à la religion de Sakyammuni, notre pauvre Occident qui hante la présomption de l'insurmontable.

Ainsi, la science et la philosophie modernes, filles de la pensée grecque, avec leurs méthodes sévères, leurs procédés d'investigation si délicats, auraient donc fait une œuvre vaine, puisque la vérité qu'elles pourraient depuis des siècles, avec acharnement, avec amour, se refuse à leur adresse, tandis qu'elle se livre, sans combat, à qui n'a rien fait pour la conquérir. Quelle constatation singulièrement humiliante pour nous, si elle était réelle! mais elle ne l'est pas; elle ne peut pas l'être. Il serait bien extraordinaire; en effet, que ceux qui ont été incapables de trouver la plus simple vérité géométrique — nous venons parler des Indous et des Chinois — se fussent élévés, sans leur expérimentation, par le simple effort deductif, à la connaissance de vérités qui se résument, jusqu'à, à l'investigation de la science occidentale la mieux armée.

Ces réserves faites, revenons au livre de M. F. Il débute par une introduction assez longue, qui est comme le résumé de l'ouvrage entier. L'auteur y définit quelques-uns des termes les plus employés de la phraseologie bouddhique, et résume brièvement les principales écoles dont le volume présente l'histoire. Cette histoire est presque entièrement consacrée aux divergences philosophiques des diverses écoles bouddhiques du Japon. De la religion, il n'a fait qu'un peu de chose. La question du Nirvana est fort peu développée, et les quelques lignes qui en traitent ne nous apprennent rien de nouveau. Nous venons aussi d'appréhender que nous l'élions pour traduire en mot de Nirvana, qui, du reste, doit servir, suivant la culture des divers individus, un grand nombre de significations différentes, depuis celle de *félicité éternelle* jusqu'à celui de possession de la vérité ultime, en passant par les sens intermédiaires d'*affranchissement* de la transmigration, de *séjour*, d'*épanouissement*, etc.

Le livre de M. F. n'apporte donc que peu de documents nouveaux à l'histoire des religions. Nous avons été néanmoins qu'il était de notre devoir de le signaler, comme l'œuvre consciencieuse d'un des représentants les plus distin-

gers et les plus sympathiques du jeune Japon. Le jour où M. F. Mandchoury les spéculations de métaphysique crasse pour nous donner des études d'histoire ou de logique, nous le saluons encore avec plus de sympathie.

Nous ne devons pas oublier de signaler l'index des deux volumes chinois (présentés à la façon japonaise), qui termine le livre de M. F. Lida, en soi excellent ; mais l'index est guère considérablement en utile, et l'auteur avait cru devoir y joindre les caractères chinois.

Paul ROLLÉ.

Annales du Musée Guimet (Paris, Laroux, 1880).

Tome XV. — **Le Siao-Hia ou Miroir de la Jeunesse avec le commentaire de Tchen-Suen**, traduit du chinois par E. de Harlez. — 1 vol. in-4° de 398 p.

Tome XVI. — **E. Lefebvre. Les Hypogées royales de Thèbes**. Deuxième édition. Notices des Hypogées. — Troisième édition : Tombes de Ramsès IV. — 2 vol. in-4° de vi-191 p. et LXXIV pl. et de VII et XLII pl.

Tome XVII. — **E. Aschmann. Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au IV^e siècle**. Histoire de saint Pothème et de ses compagnons, Documents copiés et arché inédits, publiés et traduits. — 1 vol. in-4° de viii-211 p.

Après une interruption plus longue qu'à l'ordinaire, les *Annales du Musée Guimet* ont repris leur cours et se sont enrichies de trois tomes à la fois, formant un ensemble de quatre volumes. Le tome XV n'étant pas prêt à paraître au temps voulu, le directeur a préféré retarder les tomes suivants plutôt que d'introduire l'œuvre sans la leur consacrer. Nous aurons maintenant grâce à nous six plaques, puisque se tenant à presque la illustration simultanée de quatre volumes et, qui nous fait, de quatre volumes qui comptent parmi les meilleurs et les plus intéressants de la collection anglaise.

Le premier, dit à la plume de M. de Harlez, le savant sinologue de Louvain, est la traduction de la *Siao-Hia*, c'est-à-dire du recueil de sentences, de préceptes et d'exemples qui est le manuel moral de la jeunesse des familles chinoises. « La *Siao-Hia*, dit l'auteur, c'est-à-dire le petit enseignement, la petite école, est un des livres les plus importants de la littérature chinoise. C'est lui, en effet, qui est destiné à former l'éducation de la jeune école. Tant qu'on est dans la jeunesse, on met en pratique ses préceptes. Bien plus, lorsque l'éducation morale est achevée au temps l'illustration est terminée pour ceux qui s'agissent pas au degré supérieur, la *Siao-Hia* reste un objet constant d'étude, le livre moral de lecture des familles » (p. II).

C'est l'œuvre d'un philosophe aux allures matérialistes, Tchen-Si, qui vivait dans la seconde moitié du 1^{er} siècle après J.-C. L'un de ses disciples, Liu-Tse-Tsiang a rédigé l'ouvrage sous la forme où nous le possédons aujourd'hui. Jusqu'ici le *Siao-Hia* n'avait pas encore été traduit entière-

ment. La version de M. de Harlez est faite d'après une édition de 1727, accompagnée d'une traduction mandchoue et de commentaires perpétuels rédigés par Tchien-Sien. Le traducteur y a joint, au bas des pages, des notes explicatives en chinois et en latin. Il a préféré combiner dans un appendice final l'ensemble des renseignements sur la Chine qui sont indispensables au lecteur européen pour comprendre la morale, et différents de la sagesse, à laquelle s'appliquent les préceptes du Siu-Hi. Nous y trouvons tout d'abord un abrégé de l'histoire de la Chine, l'énumération des principales dynasties dont il a été question dans l'ouvrage et une sorte d'indication sommaire sur le mariage, l'hérédité, les cérémonies funéraires, la milice, les sacrifices, l'éducation et la danse chez les Chinois. Il est regrettable que le savant traducteur n'ait pas jugé à propos de consacrer quelques pages à une description sommaire de la religion chinoise. Ce qu'il dit de cultes et des sacrifices est insuffisant. Les *Années du Monde* étant avant tout destinées pour but de nous faire connaître les religions des peuples orientaux, un exposé de la religion chinoise y eût été parfaitement à sa place.

Le Siu-Hi emprunte, entre ses introductions et l'énumération des principes fondamentaux, deux divisions principales : la partie interne ou la théorie et la partie externe ou l'application des principes aux détails et leur illustration par des exemples sages et modestes. Mais, à la lecture, on s'aperçoit que cette division n'est pas rigoureusement observée. Le mandala chinois s'occupe des devoirs envers les parents vivants ou morts, envers le prince, entre époux, entre jeunes gens et gens âgés, entre amis, envers les hôtes. Il cite des exemples et donne des préceptes sur le gouvernement de soi-même, sur la culture de l'esprit et du cœur, sur le mariage, l'hérédité, la nourriture, la manière d'habiter, beaucoup toutes les fonctions importantes de la vie humaine. Les préceptes et les conseils sont fort sages, de cette sagesse tranquille, réfléchie, en peu de mots et dénuée de mystère qui est le propre de la sagesse chinoise. M. de Harlez a rendu au lecteur signalé à tous ceux qui sont curieux de s'instruire à la conception du monde de la vie, en leur permettant de connaître entièrement une des sources les plus fécondes et les plus précieuses de la Chine, dans laquelle la morale chinoise se manifeste d'une façon particulièrement élevée.

Le tome XVI des *Annales* comprend deux fascicules. Il fait suite au tome IX. Dans celui-ci, M. Lefébvre avait publié le premier, avec la collaboration de MM. Bouvier et Loret, le *Phonon* de S-H P^e. Les lecteurs de cette Revue se rappellent sans doute les articles magistraux consacrés à cette publication par M. Maspero (voir t. XVII, p. 231 à 310, et t. XVIII, p. 1 à 67). Les deux fascicules suivants que nous annonçons contiennent les *Annales* des *Hypogées* royales de Thèbes. Les descriptions que Champollion et d'autres égyptologues en ont faites sont incomplètes et fragmentaires. Chacun s'est y était glané les matériaux qui lui convenaient. En compilant l'œuvre de Champollion, M. Lefébvre a fait un travail extrêmement utile, d'autant plus

substantiel qu'il litimagine d'une palissade et d'une persévérance plus rare. On y trouve la description de chaque tombe partie par partie, des plans approximatifs et la copie des scènes et des textes encore intacts qui appartiennent aux grandes compositions religieuses. Des vingt et six tombes situées dans la vallée principale de Bah-el-Melouk, neuf sont reproduites intégralement. Les autres sont analysées sous réserve qu'elles sont encore accessibles et qu'elles présentent encore des découvertes. Le tombeau de Ramsès IV, en particulier, le plus bel exemplaire d'un hypogée royal connu selon le petit modèle, a été reproduit d'une façon complète dans toutes les parties qui n'avaient pas encore été publiées par Champollion, Rosellini ou Brugsch. Cette reproduction constitue, seule, le second fascicule. L'exécution des planches et de l'autographie sont parfaitement maîtres les meilleurs experts. Ce sont là des volumes des *Annales* qui rendent vraiment service à la science des religions, parce qu'ils mettent à la disposition des travailleurs des documents d'un grand intérêt et d'un accès fort difficile jusqu'à présent.

L'œuvre de M. Lefébvre n'est pas encore achevée. Il nous doit encore l'étude générale sur les documents qu'il a publiés. Ce sera l'objet du tome XX des *Annales*. Comme M. Lefébvre, à en juger par des articles publiés jadis dans les *Revue de l'Égypte*, a une interprétation religieuse des monuments qu'il a connus, à un point de vue différent de celui de M. Maepere, la discussion qui ne manquera pas de s'engager à ce sujet, contribuera avec ses autres études à l'enrichissement de ce futur mélange de conceptions unitaires primaires et de spéculations théologiques, dont les hypogées repart du Thèbes et de Memphis nous ont conservé la représentation figurée au IX^e siècle.

Avec le tome XVII nous en quittons pas l'Égypte et — il faut en rendre M. Lefébvre — nous changeons de denomination religieuse plutôt que de religion en sortant des hypogées royaux pour entrer dans les communautés des temples égyptiens du IV^e siècle. L'auteur est bien connu des lecteurs de cette *Revue* par ses travaux sur le christianisme copte. Il a résidé pendant son séjour en Égypte une année remarquable de textes coptes, qu'il a écrits encore par ses recherches dans les principales bibliothèques d'Europe. Il s'est familiarisé avec l'antique Égypte, d'abord comme élève de M. Maepere et comme membre de la Mission archéologique du Caire, ensuite par des études personnelles sur la religion égyptienne qu'il a commencé d'enseigner à l'École des Hautes-Études. Il connaît de première vue le christianisme copte moderne, et, grâce à son activité véritablement prodigieuse, il a pu mettre en œuvre les nombreux documents dont il dispose de manière à traiter avec succès tout ce qui touche à l'histoire religieuse de l'Égypte depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours.

Les *Annales du Haut Égypte* ont déjà perdu de ces travaux. Le tome XIV traitait du *Égypte* sur le christianisme égyptien, sur lequel nous espérons avoir

l'occasion de revenir et qui représente une contribution fort intéressante à l'histoire encore si imparfaite du christianisme chrétien. Le volume que nous annonçons aujourd'hui et qui compte plus de 300 pages, contient des documents coptes et arabes pour servir à l'histoire de l'Eglise chrétienne en ce pays. Il a pour titre l'*Histoire de saint Pabbène et de ses communautés*, et fait suite, par conséquent, à l'*Histoire de Schenoute* publiée dans les *Mémoires de la Mission permanente du Caire* (L. IV). Nous y trouvons, avec la traduction française de l'un de chaque page, deux biographies en copte manichéenne de Pabbène et de Théodore, une Vie arabe de ces deux saints, qui est elle-même une traduction du copte et une longue introduction, dans laquelle l'auteur étudie les rapports des diverses Vies de Pabbène que nous possédons. Il estime que la rédaction première, en copte, fut écrite environ quinze ans après la mort du saint, en cinquième siècle, et que nous n'en possédons plus qu'un petit nombre de fragments. Il place la naissance de Pabbène en 788 et sa mort en 844.

Les documents publiés par M. Amelinckx ramènent à leur véritable proportion ces saints moines égyptiens dont l'imagination populaire a d'autant plus exalté les vertus qu'elle en connaissait moins les actes ou les sentiments. On aimerait seulement que M. Amelinckx insistât moins longuement sur les contradictions entre l'opinion des croyants et la réalité des documents. Ceux-ci parlent d'eux-mêmes avec assez d'éloquence pour que l'on puisse se contenter d'en signaler les enseignements, sans se donner l'apparence de soutenir personnellement une cause hostile à ses propres idées. Laissons parler leurs apologistes coptes, sans effort à édifier tous ceux dont le jugement est susceptible d'être déterminé par autre chose que par le parti pris.

M. Amelinckx se propose de continuer la publication des nombreux documents coptes qu'il a réunis et dont plus de cinq volumes ont déjà été prêtés pour l'impression. Nous espérons vivement qu'il trouvera un nombre de souscripteurs suffisant pour lui permettre de mener cette publication à bon terme. L'histoire de l'Eglise chrétienne du 1^{er} au 7^{ème} siècle ne peut être véritablement enrichie, aujourd'hui, que par la publication de documents égyptiens et orientaux qui nous apportent le complément indigène des renseignements connus depuis longtemps par les auteurs grecs.

Jean RÉVILLON.

CHRONIQUE

FRANCE

Le Musée Guimet. — Le Musée Guimet a reçu récemment plusieurs dons assez importants. Il convient de signaler les statues et les cistes rapportées par M. Symonide de sa mission au Cambodge; les diadèmes en bois du Tonkin, donnés par M. Doullache; divers objets offerts par MM. Raoul Bonand, Beau de Saint-Pol-Léon, Terni; et enfin par M. Guimet lui-même.

Le directeur veut aussi de faire paraître le *Petit Guide illustré du Musée Guimet*, par M. L. de Méliani (Paris, Leroux, in-8 en 21 et 222 p.; 1 fr.), en attendant le catalogue complet dont la rédaction ne sera possible que plus tard. Lorsque le Musée sera sorti, pour ainsi dire, de sa période de formation, les principes dont s'est inspirés le directeur pour la disposition des objets sont exposés comme suit dans le *Petit Guide* : « Un musée des Religions devant être avant tout une collection d'idées, nous nous sommes surtout attaché à présenter un classement méthodique rigoureux, une démonstration claire. Prenant chaque peuple en particulier, nous avons classé ses religions d'après l'ordre chronologique de leur apparition et en les subdivisant en leurs différentes sectes ou écoles, toutes les fois que la précision de nos renseignements nous l'a permis. Dans chacune de ses subdivisions nous avons groupé les diverses représentations d'une même divinité, de façon à bien faire ressortir les modifications que le temps ou le progrès des idées a apportées soit dans ses traits caractéristiques, sa forme et son attitude, soit dans ses attributs et son caractère mythique. Chaque fois que cela a été possible, nous avons mis en relief dans les vitrines les pièces les plus remarquables par leur rareté, leur antiquité, leur perfection relative ou par leur valeur. »

Nous ne reviendrons pas sur le plan général du Musée que nous avons déjà fait connaître plus d'une fois. Ajoutons seulement à nos descriptions antérieures qu'un troisième étage, dans la retente, au-dessus de la Bibliothèque, sera cette année en préparation pour recevoir un panorama qui représentera successivement divers temples de l'Inde, de l'Égypte, du Japon, etc.

Le Musée est ouvert tous les jours, excepté le lundi; en hiver (1^{re} octobre au 31 mars), de 11 heures du matin à 4 heures du soir; en été (1^{re} avril au 30 septembre), de 11 heures du matin à 5 heures du soir. La Bibliothèque, riche de

15,000 volumes, est ouverte aux mêmes heures. Deux salles de travail sont mises à la disposition des lecteurs. Les cartes de travail qui y donnent accès sont délivrées sur demande par le Conservateur.

Publications de M. Amélineau. — Le directeur du Musée Guimet, une autorité de publier les *Annales* dont nous avons analysé plus haut les dernières livraisons, a entrepris la publication d'une *Bibliothèque de vulgarisation*, destinée à répondre au format in-8, pour le prix de 3 fr. 50, les numéros des *Annales* étrangères après du grand public ou les *Annales* proprement dites, avec leur in-4^e majestueux et le prix élevé d'une impression luxueuse, ne pouvant pas. Et M. Amélineau, non content d'apposer aux grandes *Annales* une collaboration très appréciée, a trouvé dans ses études sur le christianisme ancien de quoi fournir le premier volume de cette petite *Bibliothèque*, en adaptant nos travaux et se gît d'être publiés sous spécial les travaux sur les moines égyptiens qu'il avait publiés dans les *Mémoires de la Mission archéologique française en Égypte*. Ce volume est consacré à l'histoire de Schenoudi, l'un des Moines et des Patriarches. Il est d'une lecture facile et se recommande fort aux personnes soucieuses de se familiariser avec la vie monastique dans l'un ou les plus anciens pays, sans être dérangées d'étudier elles-mêmes les sources.

Cette excursion dans les domaines de la monnaie ringarde n'a pas détournée M. Amélineau de ses travaux d'autres exclusivement scientifiques. Il a entrepris, avec l'éditeur Leroux, une grande publication où entreront à tour de rôle tous les documents de la littérature copte importante à l'histoire de l'Église copte, soit dans la langue originale, soit dans la traduction arabe, quand la forme primitive ne peut ou n'est pas convenablement rendue. Cette publication comprend tout d'abord les deux volumes déjà mentionnés sur Schenoudi et saint Pankhous, publiés dans les *Mémoires de la Mission archéologique française en Égypte* et dans les *Annales du Musée Guimet*. Mais la masse des documents amoncelés par M. Amélineau ne lui donne d'être épuisé. Il y en a peut-être encore une quarantaine de volumes en perspective. Des à présent cinq volumes sont prêts pour l'impression. Il en paraîtra un par an, de 300 p. in-4^e environ. Le prix pour les souscripteurs est de 30 fr. le volume. Il sera porté à 75 fr. après clôture de la souscription. Chaque volume comprendra des textes, une traduction avec notes que possible et une introduction scientifique. On peut, d'ailleurs, souscrire pour chaque volume séparément.

Il est fort désirable que les bibliothèques, les sociétés savantes, etc., souscrivent à l'entreprise si laide et si déconcertante du M. Amélineau, pour lui permettre de mener à bonne fin son œuvre, qui rendra une haute importance dans la collection des documents sur l'histoire de l'Église chrétienne et particulièrement sur l'histoire du monachisme.

Les religions de l'Inde. — Parmi les articles récents sur l'hindouisme dans nos revues françaises, il en est deux qu'il faut signaler ici. C'est d'abord un compte-rendu des *Vedische Studien* de MM. Finckel et Geldert, par M. V.

Henry, dans la *Revue critique* du 3 février. Les réflexions présentées par M. Henry nous paraissent fort sages et pleines d'à-propos en face d'une réaction qui, en exagérant une idée juste, court grand risque de la fausser et de la compromettre. Nous a hésité un peu à reproduire textuellement une grande partie de cet article :

« Selon MM. Pictet et Gœhner, on a fait fausse route jusqu'à présent en prétendant séparer l'un par l'autre la Veda et la mythologie indo-européenne, au lieu de descendre des Indo-Européens que nous ne connaissons pas, aux poètes védiques, que nous connaissons fort peu, il fallait remonter à ceux-ci en partant de la littérature sanscrite classique, bien plus aisément accessible, et alors on se serait aperçu qu'il n'y avait dans les Védas rien d'indo-européen, rien que de purement indien, rien enfin qui ne référât, de près ou de loin, à la préhistoire de notre race.

« Il y a certes beaucoup de vrai dans ces idées, et je dirais volontiers que j'en suis jusqu'à l'exagération : peut-être ne saurait-on trop préconiser les rapprochements et les indo-germanistes contre l'illuminisme d'une « Bible Aryenne ». Néanmoins l'exagération est évidente; de ce que la Veda est indoue, l'Iliade et l'Odyssée grecques, les Nibelungen germaniques, s'ensuit-il qu'elles n'aient rien à nous apprendre sur le vieux fonds indo-européen d'où ils sont certainement issus? leurs ressemblances, si souvent et si ingénieusement relevées, sont-elles dues au hasard ou à l'imprégné? ou ces motifs ne sont-elles pas bien plutôt les copies multipliées et indépendamment écrites d'un manuscrit primitif que les copieurs du temps jadis portaient dans leur mémoire? Je vois plus loin : par cela même que les Védas sont indoutablement, dans quelques-unes de leurs parties, plus rapprochés de la source commune que la plupart des autres documents littéraires parvenus jusqu'à nous, on doit penser qu'ils ont plus de chances d'avoir conservé, sans trop les déformer, certains mythes indo-européens autres qu'il est évident reproduits ailleurs; et la preuve en serait alors à faire, si elle n'aurait déjà été cent fois faite. Je suppose, par exemple, que M. Pictet ait raison (p. 77 sq.) d'assimiler le *śoma* primitif du célèbre mot *gandharva* à celui de *gandharva* (gouru, embryon) : qu'en résulte-t-il de décisif quand à l'assimilation étymologique et mythique, depuis longtemps reconnue, des *Gandharvas* et des *Centaurès*? C'est « embryon des ours » (les ours les innombrables et flottants?), dont les Hindous ont fait des génies et des musiciens célestes, l'imagination hellénique a bien pu en faire des musiciens terrestres et fangeux, sans que l'idée du concept primitif cesse de nous apparaître, sans faire dégoûter des arguments postérieurs qui le dissimulent. En somme, une mythologie indoue, tout comme une langue prise à part, est et demeure à jamais impuissante à rendre raison d'elle-même et de ses origines : le ou le retour de la comparaison fait défaut, comme dans les théologies mexicaines ou péruviennes, je suppose qu'on se résigne à s'en passer : je comprendrais moins bien qu'on s'en prive de parti pris lorsqu'on l'a sous la main. »

Le second article que nous avons à signaler est de notre collaborateur, M. Paul Sabatier, dans le *Journal Asiatique* du mois de janvier 1890. M. Sabatier s'est engagé, avec beaucoup de courage, dans l'étude de la liturgie védique, sujet ingrat entre tous, puisqu'il exige une connaissance approfondie des sâtras. Comme le dit l'auteur (p. 5-6), dans les *Prékémanas*, les rites sont expliqués pour ceux qui en connaissent déjà la pratique; dans les *Sâtras*, cette pratique est exposée pour ceux qui l'ignorent. Mais les sâtras sont d'une lecture extrêmement ardue, tant à cause de la complexité du rituel hindouique que par la forme bizarre et la concision de leur style. Sur l'invitation de son ancien professeur, M. Burguigne, M. Sabatier a bravement entrepris un essai de traduction du *Crématisâtra d'Apurvéya*. Le fragment de cette traduction que vient de publier le *Journal Asiatique* est le cinquième chapitre du *Sâtra*, qui est relatif à la célébration de l'*Agnistoma*, le sacrifice le plus auguste des sacrifices où l'on offre le *Soma*. Le traducteur a introduit son essai par quelques explications sur les conventions préparatoires et ajouté, à chaque phrase de sa traduction, des notes nombreuses et concises qui sont bien nécessaires à la compréhension du texte.

Nouvelles diverses. — 1° La *Critique philosophique*, le remarquable recueil rédigé pendant de longues années par MM. Renouvier et Villemain, a cessé de paraître depuis le commencement de l'année 1890. C'est une grande perte pour la science française. M. Renouvier est, de l'avis d'un grand nombre de juges compétents, le penseur le plus original de notre philosophie française contemporaine. Il s'intéressait vivement à la philosophie et à l'histoire religieuses; il se préoccupait l'importante question de son moral et en traitait qu'il émettait l'opinion de l'histoire humaine. Nous nous associons à tous ceux qui déplorent la disparition du recueil qui était l'organe habituel de sa pensée.

— 2° Le culte chez les Romains. Le second volume de la traduction française du 6^e volume du *Manuel des Antiquités romaines* de Merquardt et Mommsen, consacré au culte chez les Romains, vient de paraître chez l'éditeur Thorin. La traduction est l'œuvre de M. Armand, professeur à la Faculté de droit de Toulouse.

— 3° M. Ernest Havet. Les diwanes prononcés aux obsèques de M. Havet, le 24 décembre 1889, par MM. Bouillier, au nom de l'Académie des sciences morales et politiques; Remy, au nom du Collège de France; Albert Haville, au nom de l'École des Hautes-Études; Gaston Boissier, au nom de l'Association des anciens élèves de l'École normale, et Deschamps, au nom des nôtres, ont été réunis et publiés en une brochure. En tête se trouve un excellent portrait de M. Havet.

— 4° Mission scientifique. Notre collaborateur M. Paul Boiss, ancien élève de l'École des Hautes-Études (section des Sciences religieuses), a été chargé par le Ministère de l'Instruction publique, d'une mission en Chine à l'effet de réunir des documents sur les antiquités chinoises. Deux autres élèves de la

même Boule sont actuellement dans l'Extrême-Orient. M. Milloud, au Japon, et M. Testsch au Siam. M. Milloud travaille à un dictionnaire japonais-français et étudie particulièrement le Shintôisme. M. Testsch étudie l'ancienne chronologie chinoise pour la comparaison de l'histoire du Siam.

— 3^e *Archives de Luçon*. M. l'abbé Pancheria, curé de la paroisse de la Rochelle-sur-Yeu, et le P. Ingold, bien connu par ses beaux travaux sur l'Océanie, ont entrepris, avec le fils d'Archives de Luçon, la publication d'un recueil historique bi-mensuel de 8 p. in-8 (prix : 3 fr. par an, au bureau de la Société catholique de Luçon). Ces *Archives* publieront successivement sept séries différentes : 1^{re} notices historiques ou monographies des paroisses et des chapelles, mondes religieux ; 2^e notices et documents inédits sur la Vieillesse religieuse et militaire ; 3^e notices monographiques des diocèses de Luçon et de Maillemaiz ; 4^e inventaire des titres de paroisses, abbayes, prairies, communautés religieuses ; 5^e collations de cures et bénéfices ; 6^e la Hébreu dans le Bas-Poitou ; 7^e notices militaires (l'épave de la *Neuve-Histoire*, XI, II, 1, p. 225-227).

Nécrologie. — Le 31 février est mort, à Paris, à l'âge de quarante-sept ans, M. Ferdinand Delannoy, auteur de plusieurs travaux sur l'histoire religieuse, tels que les *Actes des Apôtres* (introduction et commentaires, 1865), *Paulus d'Athènes* (1867), *Marcus et Ségiler* (1871). Ces deux derniers ouvrages avaient été couronnés par l'Académie française. M. Delannoy eut le mérite d'être l'un des premiers en France, à signaler l'importance des études philologiques pour quiconque veut s'élever à l'état d'esprit de la société judéo-grecque où s'est développé le christianisme primitif. Depuis la publication de ses ouvrages sur Philon, de grands progrès ont été accomplis, son livre a été disputé, mais il n'est jamais de l'oublier. D'ailleurs, le principal mérite, peut-être, de M. Delannoy a été de rendre compte, avec une clarté et une simplicité remarquables, des études de l'Académie, de l'Académie des sciences et de la Société de géographie, dans la *Revue officielle* et dans le *Temps*. Il avait de vastes connaissances, en philologie comme en histoire, qui lui permettaient de comprendre les questions scientifiques de tout ordre, et il possédait un rare talent d'exposition pour les faire comprendre des autres.

ANGLETERRE.

Publications récentes : 1^{er}, G. T. Stokes, *Irish and the Anglo-Irish Church* (Londres, Hodder et Stoughton). Ce nouveau volume de M. Stokes est dédié à celui qui a écrit de l'Irlande et de l'Église anglique. Il y raconte en style populaire l'histoire de la religion anglique en des rapports religieux entre l'Angleterre et l'Irlande jusqu'à la Réformation. Comme le sujet est fort peu connu sur le continent, le livre de M. Stokes pourra rendre des services. Il est vrai qu'il n'embrasse que jusqu'à la Réformation, époque où se trouve dans l'histoire religieuse de l'Irlande.

— 2. *Cort Lambell*. *Among savages* (Londres, John Murray). M. Lambell, envoyé en Australie par l'Université de Christchurch pour faire des études d'éthnologie et de zoologie parmi les aborigènes du pays, a résumé dans ce volume le fruit de ses recherches et de ses observations. Il a passé un an dans le Queensland et un peu plus d'un mois dans le bassin de la rivière Herbert parmi les indigènes du nord-est de l'Australie. Ces populations sont encore dans un état de sauvagerie tout à fait primitif et se nourrissent de la récolte d'un végétarien que sa puissance, qui leur paraît très respectable. Comme le lion de l'ère le donne à entendre, ils sont anthropophages sans le moindre scrupule ; ils mangent jusqu'à leurs propres enfants. Les femmes sont même grivées par les yeux les mères ou les enfants parce qu'ils sont trop sales. M. Lambell s'est surtout occupé d'histoire naturelle pendant son séjour au milieu de ces populations ; mais il a aussi noté de nombreuses observations sur leur état social, leur morale et leur religion, qu'il importe d'enregistrer d'autant plus soigneusement que ces malheureux, tous incapables de partager tous les vices des blancs, mais incapables de supporter leur civilisation, sont destinés à disparaître bientôt. D'après l'*Academy* du 1^{er} février, à laquelle nous empruntons ces renseignements, ils croient à une continuation de l'existence corporelle après la mort et à un démon ou esprit, plutôt mauvais, d'une puissance illimitée ; mais ils ne pratiquent ni sacrifices, ni prières. En d'autres termes, ils sont encore au dernier degré du naturalisme.

— 3. *F. A. Powell*. *A sketch of Yezo* (Londres, Chapman et Hall). — Ce volume illustré par un Japonais et composé par un charmant écrivain qui a eu de près un haut-parleur populaire de Yéso, contient des descriptions extrêmement intéressantes de types et de croyances populaires dans un coin de la grande japonnais qui n'a pas encore été envahi par la mode de l'industrialisme européen. On ne saurait trop en recommander la lecture à ceux qui aiment les originalités naturelles, condamnées à disparaître bientôt devant l'envahissement de la civilisation européenne.

— 4. *J. H. Rogers*. *Twelve hundred years of British history*. *Apocryphal and legendary accounts of the early history of Britain*. *Twelve hundred years of British history*. *Apocryphal and legendary accounts of the early history of Britain*. (2 vol. Londres, Clay : prix 5 livres 5 sh.). Le premier volume de cette remarquable publication a paru en 1903, le second a été livré au public récemment. Elle contient une série de lettres des personnages les plus importants de la société littéraire et religieuse du 11^e siècle, tels que Albert Dürer, Erasmus, Plétius, Juste-Lipse, Martin de Saine-Amand, le prince d'Orange, Théodore de Bèze, Philippe de France, etc. Il est regrettable que les éditeurs aient mis ces deux volumes à un tel prix que toutes les bibliothèques les mieux dotées puissent en acquiescer. Ils annoncent l'apparition prochaine d'un troisième volume.

— 5. *H. H. Rogers*. *David Ogden* (Londres, Frowde) in-8 de vi et 123 p., 8s.). Ce petit volume contient la description d'une exploration archéologique accomplie par l'auteur dans la partie septentrionale du Fie de Chypre, au nord

de l'année 1888. Parmi les inscriptions recueillies par M. Hugarth, il en est plusieurs qui contiennent des dédicaces aux *Septuaginta*. Nous appelons particulièrement l'attention des exégètes du Nouveau Testament sur une inscription trouvée de Sali où se lisent les mots : *en-Ilallou* . . . *amou*. L'auteur croit reconnaître en le pronominal *Sergius Paulus* dont il est parlé en act. sur des Actes Apôtres.

Nécrologie. *L'évêque Lightfoot.* Les études scientifiques sur l'histoire du christianisme sont d'ailleurs épanouies en Angleterre par les dispositions conciliantes de leurs représentants les plus éminents. Dans notre dernière Chronique nous avons rappelé quelle grande part l'histoire ecclésiastique a faite en la personne du Dr Hatch. Cette fois c'est le Dr Lightfoot, évêque de Durham, dont nous avons à déplorer la mort prématurée à la fin du mois de décembre. Le Dr Lightfoot était l'un des savants les plus remarquables de notre temps qui joignait, lui aussi, comme M. Hatch, la bousille de l'esprit anglais à l'érudition patiente des Allemands. Il n'avait peut-être pas au même degré que M. Hatch le talent de développer les trésors de ses connaissances autour d'une idée centrale et de les grouper pour en faire ressortir un principe d'une portée générale. Mais dans l'élucidation des détails d'une époque historique ou philologique, il n'avait pas son pareil parmi nous ceux qui se sont occupés des origines du christianisme. Il avait le grec à la perfection ; il était familiarisé avec les moindres fragments du Nouveau Testament et des Pères apostoliques ; il se mouvait avec la plus grande aisance dans le monde antique où le christianisme s'est développé. Peut-être, en somme, n'aurait-il pas à l'édifiant judaïsantisme tout ce qui lui revient dans la société chrétienne primitive.

Ses commentaires sur l'Épître aux Galates, sur l'Épître aux Philippiens et sur celle aux Colossiens, sont des modèles de critique et d'exposition, clairs, positifs, sans idées préconçues, à la fois conservateurs et indépendants. Mais ce sont surtout ses éditions des Pères apostoliques — les Épîtres de Clément Romain et les œuvres d'Ignace et de Polycarpe — qui démontreront comme des œuvres maîtresses de la critique historique moderne. La cause éternelle est éternelle pour ce qui les concerne. On pourra apprécier les faits autrement que M. Lightfoot, mais on ne les exposera d'une façon plus complète.

L'évêque de Durham était moins distingué comme théologien que comme historien ; mais il était estimé en Angleterre comme l'un des meilleurs prélats de l'Eglise anglicane. Sa mort laissera un grand vide.

On annonce la publication de la nouvelle édition des œuvres d'Ignace et de Polycarpe, à laquelle l'auteur a pu mettre la dernière main avant de mourir. En outre, le texte des Pères apostoliques, tel qu'il a été publié par M. Lightfoot, doit paraître dans une édition à meilleur marché, destinée aux étudiants.

Nouvelles diverses. — 1° *Le Folklore.* A dater du mois de mars 1890 le journal publié par le *Folklore Society* d'Angleterre se transforme en *revue* parusant tous les trois mois sous le titre de *Folklore* chez l'éditeur David Nutt.

L'ancien journal de la Société britannique pour l'Archéologique Science. La nouvelle revue sera consacrée à l'étude des mythes, des institutions, des institutions, et des coutumes, sous la direction de M. Joseph Jacobs. La première livraison contient : la thèse présentée par M. Andrew Lang, le président de la Société, à la séance générale de 1889, sur l'antiquité des formes d'initiation humaine, par M. John Abernethy ; des contes et légendes des indiens du district de Torvé, par le professeur Haddon ; les anciennes voies commerciales conduisant au Pérou, par le professeur Ridgway ; une revue de la littérature récente sur la mythologie Scandinave, par M. York Powell ; une revue des travaux récents sur les mythes et les légendes celtiques par M. Alfred Hall ; des notes et esquisses sur les superstitions. La nouvelle publication contiendra aussi une revue des périodiques et une bibliographie des ouvrages récents anglais en littératures. Ce premier sommaire dit assez quel sera l'intérêt de ce recueil, et qui nous servira un travail auxiliaire de la science des religions.

— 2°. En Géographie géographique orientale. M. H. G. Kuhn fait imprimer en ce moment une nouvelle édition revue et corrigée de l'*Oriental Geographical Dictionary* de Doede. On trouvera chez l'éditeur W. H. Allen. Ce dictionnaire, consacré spécialement aux personnages historiques de l'Inde, contient maintenant des renseignements géographiques nombreux sur les hommes remarquables de la Perse et de l'Asie.

— 3°. Le *Buddhism*. On connaît, chez l'éditeur Murray, une nouvelle édition de l'ouvrage bien connu de M. Max Müller : *Buddhism*. L'auteur a joint à ses livres un index détaillé et une préface dans laquelle il répond à quelques-uns de ses critiques.

— 4°. Les *Gifford Lectures*. M. Max Müller a commencé un séminaire de lectures, à Glasgow, la seconde série de ses conférences, de la traduction de lord Alfred. Elles ont pour objet : « la religion du christianisme physique ou la croyance aux puissances naturelles, semi-naturelles et surnaturelles ». M. Tylor, à Abington, et M. Andrew Lang, à Glasgow de Saint-André, ont également commencé leur seconde série de conférences.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — 1°. *Theologische Jahrbücher*, VIII (Fribourg, Mohr, 2^e m. 8, prix, 12 m.). Nous avons déjà très souvent fait l'éloge de « *Theologische Jahrbücher* », publié sous la direction de M. H. A. Lipsius, pour qu'il soit admissible de penser même que cet est l'excellence de cette revue de toutes les publications théologiques. Le tome VIII qui occupait la dernière de l'année 1888 est à la hauteur des précédents ; peut-être même leur est-il encore supérieur par l'uniformité de l'exposition impartiale.

Le « *Theol. Jahrb.* » paraît désormais chez l'éditeur Mohr à Fribourg. Pour en faciliter l'acquisition et pour hâter la publication, la direction a décidé de le

publier en quatre fascicules distincts, consacrés respectivement à la Théologie exégétique, à la Théologie historique, à la Théologie systématique (dogmatique) et à la Théologie pratique (y compris l'art ecclésiastique). On pourra se procurer chaque fascicule séparément pour 4 ou 5 marks, ou l'ensemble du recueil annuel, avec un index détaillé, pour 12 marks. Parmi les nombreux collaborateurs nous remarquons M. le professeur Krüger, de Gießen.

La revue relative à l'Histoire des Religions est rédigée, comme les années précédentes, par M. le professeur Furtw de Zurich. Nous sommes heureux d'exprimer les paroles par lesquelles débute son compte rendu : « La Revue de l'Histoire des Religions, qui forme déjà dix-huit beaux volumes, continue à en dire des choses dignes à notre discipline. Les articles magistraux de Haase sur la religion égyptienne constituent l'apport le plus remarquable de cette année. Des comptes rendus clairs et sains sur les publications concernant l'histoire des Religions, une statistique soignée de toute la littérature qui s'y rapporte, rendent cette Revue indispensable à quiconque s'occupe de cette science » (121).

Après avoir rendu hommage aux efforts de M. Liemol et aux sacrifices consentis par le gouvernement français, pour développer l'étude scientifique des religions, M. Furtw émet le vœu de voir apparaître bientôt en Allemagne un organe central des études d'histoire religieuse générale, et il en fait remarquer le défaut et son fort point faibles.

A notre tour nous nous demandons quand nous aurons en France, pour chacun de nos disciplines scientifiques, un répertoire aussi bien fait que le « Theol. Jahrbuch », pour la théologie en Allemagne et qui ne paraisse pas si longtemps après les livres dont il rend compte, que son existence ne perde toute raison d'être.

— ² M. Müller, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, J. Fribourg, Mohr; une de six et 576 p.; 15 m.). Le nouveau Manuel d'histoire ecclésiastique de M. Müller fait partie de cette admirable collection de « Theologische Leitender » publiée par le même Mohr de Fribourg, dans laquelle nous avons déjà signalé l'introduction au N. T. de M. Haermann, l'histoire des Dogmes de M. A. Haasch, et l'histoire des Religions de M. Chantepie de la Saussaye. Il n'est pas que le premier volume. C'est excellent, impartial, comme sans cesse d'être complet, objectif sans cesse d'être fait. Ce n'est pas un manuel comme celui de Herz qui est un véritable répertoire de faits et de dates, admirablement classés; c'est plutôt un précis d'histoire ecclésiastique; il faut penser au « Theol. Jahrbuch » de la même façon comme un encyclopédie théologique plutôt que comme une collection de manuels, au sens strict du mot.

— ³ P. Zschimmer, *Die Zusammenfassung der Bücher des Originals gegen Coloss. Prolegomena* (Leipzig, Neudruck; 16-2 du vi et 157 p., 1. Ce fascicule des « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur » (VI. 4) contient les prolegomenes d'une édition critique des huit livres d'Origène

comme Celse. Le manuscrit M. 14642 n'a conçu sa tâche sous peine d'échouer que sous sa forme. Voici un volume vraiment scientifique de cet ouvrage capital pour l'étude de la controverse entre païens et chrétiens au II^e et III^e siècles.

— Dr. R. Austin Smith *et alii* (Berlin, Reuther; in-8 de xiv et 139 p.) Ce petit volume contient des textes syriaques de légendes sur la découverte de la croix. Citez, et surtout une belle belle bibliographie des travaux relatifs à ces légendes.

— Dr. Hellmuth Fiedler *Der Sündenpfahl der Mittelalter* (Münch. Beck; 2 vol. gr. in-8 de iv et 150 et iv et 130 p., 16 m.). Le vénérable doyen des études d'histoire médiévale en Allemagne a consacré sa longue carrière par la publication de ce précieux recueil de documents inédits sur les mœurs du moyen âge. Tous, il est vrai, ne sont plus inédits, puisqu'un certain nombre d'entre eux ont été publiés ou traduits par d'autres après avoir été mentionnés par Fiedler. Avec une réserve qui n'est permise qu'à ceux qui ont déjà beaucoup de travail la reconnaissance du monde médiéval, celui-ci ne les a pas publiés à mesure qu'il les découvrait, mais il les a conservés pendant de longues années pour qu'ils fussent connus que dans un travail d'ensemble. Il n'a pas réalisé son projet d'une façon complète, il n'a pu mettre en œuvre qu'une partie de ses documents réunis aux autres inédits. Les autres sont publiés sans être l'objet d'une étude personnelle de sa part. Tels qu'ils sont une œuvre vraiment précieuse les plus grands ouvrages à ceux qui étudient l'histoire des mœurs du moyen âge. Il y en a 72 en tout, concernant les Cathares, les Vaudois, les Prêcheurs spirituels, les Pénitents, les Apostoliques, les Talmucis, les Pères de Bohême, etc.

— Dr. E. Krusch *Die physische Erdkunde im christlichen Mittelalter* (Vienne, Böhm; 1889, in-8 de iv et 150 p., 5 m.). Le petit livre de M. E. mérite d'attirer l'attention. Il traite de la physique admise par les Pères et les docteurs du moyen âge et de leur connaissance générale du monde globe terrestre. On ne trop porté, parmi les historiens de l'Église et du dogme, à négliger le rapport étroit qui existe entre les conceptions théologiques des Pères de l'Église et leur connaissance et interprétation du monde. L'ouvrage de M. E., sans être complet surtout en ce qui concerne la cosmologie, permet de se remettre devant l'aspect exact physique du moyen âge et profondément influencé de la nature.

— Dr. Th. Vogel, *Geistes- und Sittenentwicklung unter Kaiser Friedrich III. (1440-1493)* (Leipzig, Teubner; in-8 de iv et 188 p., 2 m., 40). — Ce volume nous avait échappé au moment de sa publication. Il date de 1888. Mais il s'est jamais trop tard pour signaler un travail intéressant et personnel de l'histoire médiévale procurant les pensées d'un esprit comme celui du Goethe sur les questions religieuses et sociologiques. Le livre de M. Vogel a le grand mérite de laisser parler Goethe lui-même au lieu de nous offrir des considérations sur ses écrits. L'auteur a relevé dans les œuvres du grand

écrits sous les passages ou aux opinions personnelles sur les questions religieuses se manifeste et il lui a classé dans l'ordre chronologique. Il a fait ainsi une sorte d'histoire de la pensée religieuse de Gœthe, appelée à rendre service à ceux qui ne sont pas assez familiers avec son œuvre immense pour y retrouver facilement les fragments relatifs aux idées ou aux pratiques religieuses.

Publications annoncées. — Parmi les publications annoncées par les instituteurs allemands nous citerons, chez Teubner, les *Mythologische Historie* de M. W. Breder, et chez Teubner les ouvrages suivants : *Prolegomena Quæritationis Dæmoniorum vel Inferorum pertinentium reliquit*, édition de M. H. Schæfer; — *Chœones sacrorum, secundum Hippolyti Rheimi præter ceterorum Patrumque fragmenta chronologica*, édition par M. C. Tisch; — *Entwickelungen zum Christenthum der apostolischen Aelternzeit*, par M. Klarm. En outre la maison Teubner met en souscription, à 7 fr. 50 par livraison, un *Trésor de la langue ecclésiastique ancienne* (*Alt-ecclesiastischer Sprachschatz*), par M. Alfred Hölzer, en 48 livraisons de 8 feuilles gr. in-8.

Nécrologie. J. Dollinger, le doyen des historiens ecclésiastiques et l'un des plus érudits connaissances du passé de l'Eglise, est mort à Munich, le 10 janvier, à l'âge de quatre-vingt-cinq ans. Récemment encore il publiait les deux volumes : *Contributions à l'histoire des sectes du moyen âge* dont nous avons rendu compte quelques lignes plus haut. Le docteur Dollinger a été activement mêlé à l'histoire de l'Eglise, dans toute et toute la période de temps de cette même Eglise où il s'est occupé dans les documents et qu'il n'a pu servir dans un langage vivant, où l'immortalité le charme du content à travers la prison de l'histoire. Dollinger avait en fait sa vie dans ses documents, — mais l'actualité même qu'il est plus que au milieu des événements de l'évolution moderne. Il avait en dégage les renseignements intéressants pour nous attacher à une son d'actualité. Dans son beau volume sur le Paganisme et le Christianisme il nous fait remonter au tout développement de l'Eglise chrétienne du milieu de la société antique; ailleurs, il fait ressortir la différence entre la religion de Mahomet et le monothéisme. Au point que lui s'est penché dans la vie intime des sectes du moyen âge. Les controverses qu'il avait eues contre le dogme de l'indivisibilité papale, ont été le point de départ, lorsqu'il écrivait, pour le protestantisme de Jæger, les pages de la vie romaine, son pendant le Gœthe, dans son *Lebens de la thèse d'Angelberg*, la possibilité d'approfondir son étude sur l'histoire des temps du moyen âge. En dehors des activités et des travaux de publication que ses études lui inspiraient, il n'a jamais eu cours de sa longue carrière des idées nombreuses qui n'ont pas encore été publiées. L'ordre des pensées, pour lequel il n'avait aucune sympathie, fut ainsi l'objet de ses recherches historiques.

Ce qu'il y a de plus important dans la vie de Dollinger, c'est la transformation qui s'opéra en lui à un âge, où les hommes en général ont leur sang fait et en

modérément plus qu'une lettre latine. Vers l'âge de cinquante ans il eut une seconde jeunesse; de champion du catholicisme international il se transforma en défenseur d'un catholicisme large et tolérant; sa carrière s'éleva tout à coup de simple et humble à haute et noble. Ce fut de cette époque qu'il entreprit sa campagne contre l'obscurantisme des évêques latins dans les séminaires et contre le pouvoir temporel des papes. Son refus d'accepter la doctrine de l'infaillibilité papale lui valut l'excommunication et le renvoi de cette université de Munich où il enseignait, de la chaire de l'Eglise, la doctrine et la philosophie religieuses depuis une trentaine d'années et où il ne cessa pas un instant de jouer de l'estime et de la confiance de tous. L'Académie de Munich l'éleva nommé son président en 1872.

Nous n'avons pas à nous occuper ici du rôle joué par Dollinger dans la formation de l'Eglise catholique en Allemagne. Après avoir écrit, avec plus d'autorité que nul autre dans la ligue catholique protestante de Nuremberg, à lancer le mouvement d'un côté et vers l'Eglise catholique romaine, il se désintéressa peu à peu de ses disciples. Il n'approuvait pas le Kulturkampf et trouvait que les catholiques allaient trop loin. Il se renferma de plus en plus dans ses études historiques, se consacrant sans doute par la pensée qu'il appartenait à une civilisation européenne dont nul ne pouvait l'exclure, la science universelle des deux premiers et premiers, l'équilibre de toutes les étiquettes catholiques.

SUISSE

L'abbé Bernad, à Genève, met en manuscrit, au prix de 5 francs, un ouvrage de M. Araldsson: *Israel et ses saints saints saints, la Phénix, l'Asie et l'Europe, la époque de l'Israël et celle de l'Israël* (1871-1872) par le même. 1871-1872, in-8° d'arabes 300 p., accompagné de cartes. L'auteur protestantisme avec la chrétienté sur une base solide et solide, à la fin, sur l'origine de la Suisse et sur l'enseignement religieux.

HOLLANDE

Une nouvelle Revue orientale. L'abbé Brill, à Leyde, entreprend la publication d'une nouvelle Revue, consacrée à l'Extrême-Orient. Le *T'oung-pou* (Revue pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'éthnographie de l'Asie Orientale) (Chine, Japon, Corée, Indes-Chinoises, Asie centrale et Malaisie), rédigée par M. M. Gustave Schlegel, professeur de chinois à l'Université de Leyde, et Henri Cordier, professeur à l'Ecole spéciale des Langues orientales vivantes, à Paris. Nous extrayons de préface les lignes suivantes:

« Il nous a semblé que la plus importante qu'on a accordée pendant les der-

notre Congrès aux études de l'Asie orientale, est due au manque de lien personnel entre les savants qui s'occupent de ce genre d'études. Ils n'ont, en Europe, aucun recueil périodique propre pour l'échange de leurs idées et le placement des résultats de leurs études. Le seul périodique en Europe, qui, il y a quelques années, traitait de ces sujets, « *Le Pionnier* », a cessé de paraître dès 1873 par suite du départ de l'éditeur, Prof. Hammer, pour le Japon. La *Revue de l'Extrême-Orient*, publiée par l'un de nous, est plutôt un recueil de documents qu'une publication périodique.

« Les périodiques publiés en Chine et au Japon sont très éloignés de nous, peu répandus en Europe et par conséquent peu connus.

« Nous croyons donc proposer à un véritable lien, en fondant notre *Revue* asiatique, qui servira à tous ceux qui s'occupent des études de l'Asie orientale, auxquels nous faisons un chaleureux appel, l'occasion d'y apporter les résultats de leurs travaux. Pour répondre à tous les besoins qu'exige un pareil lien, nous avons étudié le filon international, c'est-à-dire que les communications peuvent être écrites en français, en anglais ou en allemand.

La *Tsang-pou* contiendra : 1^{re} articles de fond ; 2^e mélanges (bibliographie des ouvrages indigènes, anciens et modernes, etc.) ; 3^e nouvelles ; 4^e chroniques (notes sur les faits intéressants des divers pays, etc.) ; comptes rendus des sociétés savantes, etc.) ; 5^e nouvelles ; 6^e bulletin critique (ouvrages courus pour être examinés, etc.) ; 7^e bibliographie ; 8^e questions et réponses.

La *Tsang-pou* sera publiée en français tous les deux mois, excepté pendant les trois mois de l'été, ou sera aussi publiée parallèlement, de sorte qu'en un an par un seul livraison d'environ 6 feuilles chaque, formant à la fin de l'année un gros volume de près 500 pages. Le prix de souscription sera de 25 francs = 12 florins = une livre sterling = 22 marks par an, franc de port pour tous les pays appartenant à l'Union postale. Pour les autres pays le port en sus.

ÉTATS-UNIS

Nouvelles diverses. — 1^{re} Les études asiatiques. Les Américains témoignent d'une ardeur de plus en plus vive pour les études asiatiques. Nous avons déjà signalé le développement que ces études ont pris à l'Université du Péage-etaine. Voici que l'Université Harvard entre, à son tour, avec son soutien spécial, destiné à l'étude de la littérature, de l'histoire et des antiquités asiatiques. Elle a reçu, à cet effet, de M. J. Schiff, de New-York, la somme de 50,000 dollars. Les Américains savent être généreux pour la science. Il ne faut pas s'y arrêter sans signaler américain pour nous quand nous voyons un contraste entre les sommes considérables qui sont mises, aux États-Unis, au service de la science, et les misérables ressources que l'enseignement scientifique est obligé d'attribuer parallèlement à nos populations européennes.

— 2^e La *Revue orientale asiatique*. La réunion annuelle d'automne de cette

peut-être des Sociétés collégiales européennes à un lieu le 30 et les 31 octobre de l'année dernière, au Columbia College de New-York. Parmi les sujets traités il y en a plusieurs qui appartiennent à l'histoire religieuse. Ainsi le professeur Louis Holt a fait connaître un manuscrit syriaque qui mentionne un dialogue de Moïse sur le mont Sinaï et des vers du martyre de saint Georges. Le professeur Blanchard a donné la signification syllabe ou en sautillant. Le Dr Ward a présenté un mémoire sur la liturgie dans l'art égyptien et le professeur Meorn a proposé une nouvelle interprétation de l'histoire du Daffah et de Schenon. M. Hatfield a étudié la suite des textes dans les manuscrits des Parques de l'Almageste-Vada. Le professeur Hopkins a été occupé des Divinités Immortelles de l'Inde, et le Dr Kohler a soumis à l'assemblée quelques réflexions sur l'étude comparée des religions et des archéologies égyptiennes.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 10 janvier 1861.* — M. le marquis d'Audoubert achève sa communication sur la géographie ancienne de la Syrie. Il passe le pays d'Aram Naharain, habité par Abrahams d'après la Genèse, non par un Mésopotamien, mais immédiatement au nord du pays de Kénan. Il établit le royaume de Qadesch, confère aux XVIII^e et XIX^e dynasties égyptiennes, avec la Kadytis d'Hérodote, au nord du mont Carmel, non loin d'Arados. Il est surpris à répondre la légende d'une invasion des Khétas dans la Syrie moderne avant le règne de Ramsès II.

Séance du 14 janvier. — M. le comte Hueg, conservateur du Musée d'Ethnographie du Trocadéro, est nommé membre libre au remplacement de général Faidherbe. — M. l'abbé Duchesne résume la thèse soutenue l'année dernière par M. Halévy, d'après lequel les persécutions contre les chrétiens dans l'Arabie Naussore, se rattachent, au lieu d'être provoquées par les Ariens et non par les Juifs de l'Yémen. Les inscriptions arabes recueillies par M. Hamme confirment l'authenticité de ces persécutions aux Juifs et les textes déjà connus ne permettent pas d'autre interprétation. — M. Philippe Berger fait connaître certains-espèces d'inscriptions néo-persiques recueillies à Makhour, en Turanie, par MM. Bédouin et Delaporte. On y trouve de nombreux symboles, tels que le poisson et le dauphin, qui semblent appartenir à la religion païenne, tels que la croix sainte Agnès. Les noms propres sont toujours sous une forme païenne.

Séance du 7 février. — M. le docteur de Sichel, professeur honoraire à l'Université de Vienne, est élu membre correspondant étranger de l'Académie au remplacement de M. Cœter. — M. de Lintpritz, professeur à l'École des Chartes, est élu membre ordinaire au remplacement de M. Perrot de Choiseul.

Séance du 11 février. — M. A. de Barthélémy lit un important mémoire sur la monnaie des Gaulois. A signaler la conclusion, que les Gaulois avaient en commun avec les Romains, de fonder dans les coins d'or ou dans les barres des pièces de monnaie à l'effigie des genres des fontaines et des sources. On en a recueillies un grand nombre dans certains lieux de pèlerinage particulièrement fréquentés.

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

SOMME du 24 JUILLET. — M. Sarrut signale parmi les statues de style grec-indien, découvertes récemment dans la vallée du fleuve de Gédrou, à Séhra, une représentation du Boudha, d'un type jusqu'à présent inconnu. Le Boudha apparaît tout enclos par les austérités auxquelles il s'est livré pour obtenir la sagesse parfaite. — M. Le Héaut fait connaître une peinture, découverte par l'abbé Wilpert, qui confirme la tradition d'après laquelle on représentait le parakhia des dix vierges sur les tombes des religieux.

II. Académie des Sciences morales et politiques. — Séance du 14 janvier. — M. de Pressensac est nommé membre de la Section de morale en remplacement de M. Desmoulin.

III. Journal asiatique. — Septembre-octobre 1889 : Cl. Huart. Notes d'un manuscrit peblen araméen de la Bibliothèque de Sainte-Sophie à Constantinople (suite de l'étude archéologique destinée à faciliter l'intelligence du texte arabe et à servir à certaines explications historiques françaises aux notes arabes). — H. Boudillat. Rapport sur une mission dans la péninsule arabique. — Année 1889 : P. Sabatier. L'Agnostisme, d'après le *Quatre-Saints d'Agdayana*. — L. Darmastier. Sources bouddhiques en Afghanistan et au Bénouichistan : de l'origine des Bouddhis.

IV. Mémoires. — *Mémoires-franco-allemands* : A. Barth. La littérature populaire et les contes dans l'Italie. — H. Gaido. L'hyponomie populaire et le folklore, les contes pour rire. — J. Tschann. La famille (suite).

V. Revue des traditions populaires. — Décembre 1889 : H. Boudillat. Chansons de la chanson populaire en France. — A. Fournier. Les calendriers des illorens. — J. Hérold. Saint Nicolas et les enfants en Allemagne. — Janvier 1890 : E. Follon. Des formes monographiques de la légende de Thésopha. — Paul Schöller. Le diable et l'enfer dans l'ethnographie. — L. Bessire. L'inventaire des contes. Analyse, classification et imitations des contes populaires.

VI. Revue chrétienne. — Février : H. Allier. Religion, théologie, philosophie (après l'ouverture d'un cours de philosophie à la Faculté de théologie de Paris). — Cl. Revet. James Harrington. — E. Boudier. La mythologie populaire en France (suite de la 1^{re} partie). — Mars : P. Breuil. La messe apostolique.

VII. Revue des Deux-Mondes. — 15 janvier : Théodore Riezler. Le christianisme et l'arabisme des barbares. I. La Cité de Dieu de saint Augustin. — 15 février : M. Collignon. Les familles de l'Acropole d'Athènes. — E. Lévy. Les Femmes françaises en 1889.

VIII. Revue Bleue. — 3 janvier : Armand Burrau. Les romans de Savonarole. — 17^{er} février : E. Gebhardt. Le mycéénisme de l'Italie. — 1^{er} mars : Sylvain Lévy. Le conte de sainte Agathe Bergague et l'indianisme.

IX. Journal des Savants. — Janvier : H. Wallon. Lettres de saint Vincent de Paul.

X. Revue archéologique. — Septembre-octobre 1889 : G. Monod. Plan

de la Mosquée d'Omar (saïnt). — *Ph. Berger*. Inscriptions céramiques de la nécropole juive d'Adramite (sans date).

XI. Bibliothèque de l'École des Chartes. — *L. 4 et 5* : A. Chézy. La bibliothèque de l'abbaye de Saint-Gaudes du Jura. Essai sur son histoire. — A. Moirier. Saint-Sauveur-de-Pallier au diocèse de Trébiers.

XII. Bulletin de Correspondance Hellénique. — *Décembre 1889* : G. Koster et F. Parn. Epigraphes de Sydon ou Pampolis. — *Mar Collignon*. Paphlagonie. — H. Lebas. Bas-reliefs du Musée de Constantinople. — S. Jevons. Statues antiques de Cythère découvertes à Cythère.

XIII. Revue des Études Juives. — *Octobre-décembre 1889* : J. Halper. Recherches bibliques (Le royaume héréditaire de Cyrus. — L'époque d'Abraham). — D. Loh. Notes sur le chap. 1 des Picht Abot. — Notes sur l'histoire des Juifs (La chronologie juive, les Canaries en Espagne, le monastère juif, la fondation du royaume juif). — Th. Reinisch. Inscriptions juives d'Aché. — Guttmann. Alexandre de Babylone et le judaïsme. — J. Lévi. Le traité sur les pères de Pierre de l'Ancre. — E. Lévy. Un document sur les Juifs du Harz. — S. Kohn. Documents inédits sur les Juifs de Montpellier. — L. Brunschwig. Les Juifs de Nantes et du pays nantais (III). — *Isidorus et J. Bernheim*. L'ouvrage perdu de Jehouda Haymoff.

XIV. Bulletin de l'Hist. du Protestantisme français. — *Décembre* : F. Tassin. Remembrances pour le pays d'Albigens ou Languedoc (1663). — R. Roud. Une lettre inédite de Lortet pour le P. de Sion le pape (1624). — C. Coudere. Un abbé Haynal et son projet d'union de la Réformation de l'Édit de Nantes. — *Les réfugiés du Brandebourg*.

XV. Revue Celtique. — *Octobre 1889* : J. P. Gwynn. Taranus et Tinn (saïnt). — *Eug. Bernier*. Le christianisme au monde (mythologie bretonne, saïnt). — H. Gaidoz. Le début du corps et de l'âme en Breton.

XVI. Muséon. — *Janvier de 1890* : Le temple reconstruit par Zoroastres. — J. Maury. Le texte persien de la Vulgate latine. — Ph. Collart. La nature du monde supérieur dans le Zoroastrianisme. — La purification chez l'Égyptien et le Romain. — A. Boudier. De la prière chez les Hindous.

XVII. Académie. — *20 novembre 1889* : A. H. Sayce. Lectures on the religion of the Semites (représentation de l'évangélisme par M. Halévy et Smith) ; sur le rapport de l'union de l'Académie du 7 décembre ainsi que l'article de M. Chézy. — *L. H. Mûller*. A Picta per se in the Bulletin (plus d'un ancien et de l'Égypte). — *14 décembre* : Egypt Exploration Fund (compte-rendu de la séance générale de 1889) ; projet d'une statistique archéologique de l'Égypte. — *21 décembre* : E. W. West. The text of the Veda. — *28 décembre* : A. Werner. Burials in Egypt (saïnt) (après le compte-rendu des tombes égyptiennes). — *Ch. Mûller*. The early church upon gambling in the temple of the Sabazians (saïnt) par M. Harnack au pape Victor. — *4 janvier 1890* : W. Sanday. Bishop Lightfoot. — W. Bunt. Fragments of Yorkshire

magazines (voir les 67 autr.), 1 = 10 *Journal* : R. R. Drummond. The language of the New Testament. = 23 *Journal* : A. H. Sayce. The language of Māori (the *Whātehu* of Tei-i-māori). — R. R. Cooper. The Lyman language (voir vol. de M. Schlegel) 2 *Journal*. — 100 *Journal* : *Revue de linguistique* (started in early times) = 15 *Journal* : F. K. Chagne. An essay on the place of Hinduism in world literature à propos de la langue d'invention du professeur Marcellotti.

Quellenforschung im Jahre 1894. — T. 119: Grundr. Vöher die christlichen Quellen und die Kaiseranreden im Lateinisch (17 m. n.). — Hermes. Vöher die antike Hellenische. — Massaka. Studien zu den mittelalterlichen Mittelalter.

XXX. Sitzung d. k. preussischen Ak. d. Wissenschaften. — T. XLV.: Zöhr. Vöher die collectede Zeugnisse der Geschichte des Pythagoras.

XXXI. Jahrbuch d. k. deutschen arch. Instituts. — IV. 4: Trest. Die Anordnung des Festivals am olympischen Festungs.

XXXII. Zeitschrift für Völkerpsychologie. — N° 4: Hirtel. Griechische und Mithras am. Hirtel. — A. Hirtel. Die deutsche Schenke. — Hirtel. Die deutsche Schenke.

XXXIII. Gymnasium. — 1890. N° 1: Kock. Vöher die Einflüsse in der Compotio der Hirtel (1890 bis 1891).

XXXIV. Hermes. — XIV. 1: Kock. Die Einflüsse in der Compotio der Hirtel (1890 bis 1891).

XXXV. Zeitschrift f. Missionkunde und Religionswissenschaft. — V. 1: Späner. Mission und Mission. — Hirtel. Die Frauen Japan im Spiegel der für ein bestimmten Literatur. — Hirtel. Hirtel. An Varma (Hirtel Veda, I, 25).

XXXVI. Evangelischer Missionsspiegel. — Festschrift. Die Mission der verschiedenen Missionsgesellschaften und ihre eigentümlichen Merkmale (1890 bis 1891).

XXXVII. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — XIII. 1: Hirtel. Die Einflüsse in der Compotio der Hirtel (1890 bis 1891). — Hirtel. Die Einflüsse in der Compotio der Hirtel (1890 bis 1891). — Hirtel. Die Einflüsse in der Compotio der Hirtel (1890 bis 1891).

XXXVIII. Zeitschrift f. kirchliche Wissenschaft u. k. Leben. — 1890. N° 10: Hirtel. Die Einflüsse in der Compotio der Hirtel (1890 bis 1891). — Hirtel. Die Einflüsse in der Compotio der Hirtel (1890 bis 1891). — Hirtel. Die Einflüsse in der Compotio der Hirtel (1890 bis 1891).

XXXIX. Beweis des Glaubens. — November: Hirtel. Die Einflüsse in der Compotio der Hirtel (1890 bis 1891).

XL. Zeitschrift f. Kirchengeschichte. — II. 1: Hirtel. Die Einflüsse in der Compotio der Hirtel (1890 bis 1891). — Hirtel. Die Einflüsse in der Compotio der Hirtel (1890 bis 1891). — Hirtel. Die Einflüsse in der Compotio der Hirtel (1890 bis 1891).

XI. Theologische Studien und Kritiken. — 1890. N° 2: Hirtel. Die Einflüsse in der Compotio der Hirtel (1890 bis 1891). — Hirtel. Die Einflüsse in der Compotio der Hirtel (1890 bis 1891). — Hirtel. Die Einflüsse in der Compotio der Hirtel (1890 bis 1891).

XLII. Studien und Mitth. d. Benedictiner — u. d. Cistercienserorden. — I. 3: Baumert. Die älteste von einem Nonnenstift gegründete Klosterkirche, Beiträge zur Kirchengeschichte der Benedictinerklöster im 12. Jahrh. — N. 4: Berthold. Die belgische Benedictinensengemeinschaft der Eremiten. — Wiesner. Bismarck-Bismarck im Jahr 1740-1745 (Anz.).

XLIII. Einheitsk. — Baumert. Die Klostergemeinschaft des 12. Jhs. — Die evangelische Freiheit und die protestantischen Kirchenvereinigungen des 17. Jhs. — Junger. Das Fest der Geburt des Herrn in der altchristlichen Liturgie.

XLIV. Theologische Quartalschrift. — 1889 N. 6: Rottmann. Eifer, Hype und andere Umarmungen des Wortes «Missa». — Zisch. Der anthropologische Lehrbegriff des B. Paulus von Hier. — Junger. Die Hymnologie des Neuen Test.

XLV. Archiv. f. Litt. und Kirchengesch. d. M. Alters. — V. 3: Dörfler. Die Heimat Meister Eckharts, Quellen zur Gelehrtenbiographie des Cisterciensers im 12. und 13. Jahrh. — Eberl. Eine den Akten der Abensburger Synode von Pöppig (1498).

XLVI. Magazin f. d. Wissenschaft d. Judentums. — N. 3: Stern. Jüdischer. Zur Abraham Ibn Ezra Literatur. — Witzel. Florus Josephus und die Halacha. — Hoffmann. Eine Synthese zu Deuteronomium. — Stern. Die Quellenkunde für Geschichte der Juden.

XLVII. Globus. — LV. N. 19: A. Kerschbaff. Ueber die Antriebskräfte bei den Erdbeben. — LVII. N. 2: Franz. Ueber die Tonnenschiffe der Baunacher in Sibirien.

XLVIII. Ausland. — 1889. N. 10: Die Mohndörfer. — N. 17: Christen und Kisten. — N. 50: Die Tschakischen Weihnachtsspiele (1877-1881). — N. 51: Leben des Einsiedlers in der Halbinsel.

XLIX. Zeitschrift für Volkskunde. — II. 3 (1889): Vorwort. Die Klostergemeinschaft des 12. Jhs. (1877-1881). — Pöppig. Sagen aus Westfalen. — Wölke. Litauische Kultursagen. — Von Wölke. Märchen der Sibirischen Armenier. — Schütz. Sagen und Märchen aus Litauen. — Pöppig. Abschluß der Halbinsel. — N. 3: Pöppig. Sagen aus Westfalen.

XLX. Deutsche Revue. — Baumert: Schicksal der Christen in Indien (1877-1881).

L. Germania. — 1889. N. 3: Dörfler. Norddeutsche und süddeutsche Halbinseln und die kleine Gestalt der Niederlande.

LI. Historische Zeitschrift. — LIII. 2: Keller. Der Kampf um das evangelische Bekenntnis im Niederlande (1555-1600).

LII. Nord und Süd. — Junger. Bismarck und der deutsche Gottesdienst.

LIII. Österreichische Monatschrift f. d. Orient. — N. 1: Göttergötter auf Ceylon. — N. 12: Katakomben auf dem Götterg.

LIV. Preussische Jahrbücher. — *Jahres* : Buchenow. Die Katholikisierung Englands. — Gehard, Zur Geschichte des Tempelordens.

LV. Rivista di filosofia scientifica. — *Settimane* : Scimoni. La nuova religione dell'evoluzionismo.

LVI. Archivio per lo studio d. tradizioni popolari. — *VIII* : 4. Pillo. Il paese d'Apulia. — In de Raye y Florentin. Serles y objetos representados de Filippi. — Sordani. Usi, leggende et pregiudizii popolari tra i lombardi. — Cradock e Capotivoli in Germania nel sec. xiv. — Dei Salschi in Turania. — Higuchi. Un e costume giapponese (xviii). — Thurni. Il costume di santa Caterina in Bologna, prov. di Roma. — I Ragulanti in Morien. — Figeo. Folklore del mar. — Sordani. Le usanze per SS. Crispino et Crispiniano in Fiumale.

LVII. Nordisk Tidsskrift f. Filologi. — *N. S. I* : Toren. Allegorier i den gamle Religion.

LVIII. Theologisch Tijdschrift. — *Jahres* : A. Koenen. Die gesammten der priester von Jahre in de vorderen der protestante war. — G. P. Tiele. Aegyptum.

LIX. Theologische Studien. — *N. S.* : Bandenien. Prof. Koopmans. — Paul. Nicht studien (serie).

BIBLIOGRAPHIE

REVUE DE

H. Jomfrø et E. Galsboell. *Constitutiones Universitatis Parisiensis* I. — Paris, Delagrave, 1 vol. in-4, de xxxvii et 716 p.; 30 fr.

J. de Morgan. *Mission scientifique au Cameroun : études archéologiques et historiques*. — Paris, Laroux; 25 fr.

A. Metchnikov. *La civilisation et les grands fleuves impériaux, Avec une préface par M. Blaise Huet*. — Paris, Hachette, in-16, de xxviii et 366 p., 3 fr. 50.

T. S. Kuhn. *The beginnings of religion*. — Londres, Herington, in-8.

F. Dehio. *Das Buch der Religionen*, 1^{re} fl., — Stuttgart, Pfaffent; in-8, de 80 p., 1 m.

The religious systems of the world : national, christian and philosophic. A selection of papers by E. Chail, von. Rindman, etc. — Londres, Scovell, in-8, de 375 p., 7 sh. 6.

Prælia ægyptia, monumenta et remane. Illustrations of the rise and development of thephallo idea (sex worship), and its embodiment in works of nature and art. — Londres, Reuter; in-8; 6 sh.

J. Taylor. *The steps of the Aryans*. — Londres, Scott; in-8, de xv et 346 p., 3 sh. 6.

Ch. Bermond. *Histoire ancienne des peuples de l'Orient depuis les religions jusqu'aux guerres séculaires*. — Paris, Alcan; in-12; de 371 p.

Ed. Seguen. *Études sur la religion ramana et le mythe des animaux*. — Paris, Laroux; in-18, de 361 p.; 3 fr. 50.

E. Méné et W. H. Wood. *Antiente liturgica*. I. — Paris, Welter, 1 vol. in-4, 25 fr.

Coyne. *The permanent elements of religion*, Dampson Luccombe. — Londres, Macmillan; in-8, de 480 p.; 14 sh.

Thomaz. *Les temps primitifs et les religions religieuses d'après la Bible et la science*. — Paris, Bloud et Barret, 2 vol. in-8, de xiv-230 et 364 p.

Études de l'Église des Indes-Études. Sermon des Sciences religieuses. Vol. I : Études de religion et d'histoire.

L. et H. Huet. *Quelques études* en. Martin Guizot. — Paris, Laroux; in-18; 1 fr.

CHRISTIANISME.

A. Schottet. De jure infans dei regnum et de iure patrum d'evangelium. — Paris, Fischbacher; in-8; 1 fr.

R. M. Moberg. A historical companion to hymns ancient and modern, containing the Greek and Latin, the German, Italian, French, Danish and Welsh hymns, the first lines of the English hymns, the names of all authors and translators notes and dates. — Londres, Parker; in-8, de xvi et 300 p.; 2 sh.

A. von Trochowen et H. Klein. Patriarchatographisch wordentisch op de gescreven en ongeschreven der christelike kerk. I. — Utrecht, Kamink; in-8, de 6 et 1128 p.; 10 fl.

Novum Testamentum graece cum lectioribus variis et laene graeco, latine ad usum scholasticum, ed. J. Paris. — Pâques, Typ. Samit; in-8, de xvi, 528 et 206 p.

P. Vignaux. Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes. Avec des illustrations d'après les monuments. — Paris, Bachelier et Fribourg; in-18; de xvi et 328 p.

G. Schüss. A historical introduction to the study of the Books of the New Testament. — Londres, Murray; in-8, de 674 p.; 2 sh.

H. Monserret. Le sermo sur la montagne. Église protestante illustrée par les faits. — Lausanne, Biedel; in-12, de 112 p.; 2 fr. 50.

H. von Soden. Der Brief des Apostels Paulus an die Philipper. — Fribourg; Moos; in-8, de xv et 98 p.; 1 m.

J. Hoff. Die jüngste Kritik des Galaterepistels auf ihre Berechtigung geprüft. — Leipzig, Biedel; in-8, de xv et 196 p.; 1 m. 80.

M. Siefert. Die Entstehung der Apostelgeschichten. — Berlin, Nicolai; in-8, de 194 p.; 1 m. 60.

E. Neumann. Die rhetorische Kunst und die allgemeine Kunst bis auf Descartes, I. — Leipzig, Veit; in-8, de xv et 314 p.; 7 m.

L. Gutschick. Apollonius von Traua. — Leipzig, Fock; in-8, de 122 p.; 2 m.

E. Aschmann. Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne en ses arches. Histoire de saint Paphnégos et de ses communautés, documents copiés en arabe médiéval, publiés et traduits (c. Annales du Musée Guimet, v, t. XVII). — Paris, Leroux; in-4, de xvi et 716 p.; 80 fr.

A. Ruge. Die katholische Priester vor 1500 Jahren. Priester und Priesterthum nach der Darstellung des heil. Hieronymus. — Breslau, Adolph; in-8, de xvi et 260 p.; 2 m. 80.

H. P. Tassi. Frazzetta d'Assisi : saggio letterario. — Bologna, typ. Anagnini; in-8, de III p.

W. Lockhart, *The church of Scotland in the sixteenth century : the life and times of David de Bernham of Saint-Andrews (1230-1253)*. — London, Blackwood, in-8, 6 sh.

La philosophie du conseil de Vienne, par un ancien directeur de grand séminaire. — Paris, Belout-Bezy, in-12, de 266 p.

Edhart, *Ausgewählte Predigten und verwandte Schriftstücke*. — Leipzig, Richter, in-8, 8e av. et 136 p. : 1 m. 90.

A. Jaudé, *Salomon Moreau et l'Ani de Dieu de l'Oberland. Un problème de psychologie religieuse avec documents inédits*. — Paris, Fischbacher, 4 vol. in-8, 7 fr. 50.

L. Fuster, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. II. Geschichte der Päpste im Zeitalter der Humanismus bis zum Tode Sixtus IV.* — Erlangen, Herbig, in-8, de xviii-688 et 28 p. : 40 m.

E. Gebhardt, *L'Unité mystique. Histoire de la Mystique religieuse au moyen âge*. — Paris, Fischbacher, in-16, 3 fr. 50.

L. Heijmans, *De philosophiae reformationis principes*. — Montpellier, Bouché, in-8, de 128 p.

G. Lindler, *Sitten, Sitten und zum Antheil an der Reformation in Jüdischen Baden sowie in den Rheinlandschaften*. — Heidelberg, Winter, in-8, de xv et 170 p. : 3 m.

Th. Brewer, *Lat. A historical sketch of the conflict between Jewish and secular in the reign of Queen Elizabeth*. — London, Nutt.

G. Plouc, *Étude historique sur l'arminianisme (théol.)*. — Nancy, Christamer, in-8, de 110 p.

Pierling, *Papen in Exil (1547-1557), d'après des documents nouveaux*. — Paris, Bery-Belout, in-8, de 510 p.

L. A. Lalor, *Essai historique sur la conférence tenue à Fontainebleau entre Duplessis-Mornay et Duperron, le 4 mai 1600*. — Paris, Fischbacher, 4 vol. in-8, 7 fr. 50.

E. Jammal, *L'Église évangélique de Zurich. Une page de l'histoire du grand refuge*. — Zurich, Böhle, in-8, de 425 p. : 3 m. 50.

A. Juch, *L'Église réformée de Paris de la Réformation à la Révolution (1563-1789)*. Paris, Fischbacher, in-8, de 46 p.

A. Vallée, *La glorieuse rentrée des Vaudois du Piémont dans leurs vallées en 1629*. — Lausanne, Bédid, in-12, de 52 p.

B. Schmitt, *Les frères Gohart, deux pasteurs au siècle et au refuge (1723-1817)*. — Toulouse, Lagarde, in-12, de 422 p. : 2 fr. 25.

E. de Pressensac, *L'Église et la Révolution française. Histoire des églises de l'Écluse et de l'État de 1789 à 1814. 2. Église protestante et républicaine*. — Paris, Fischbacher, 4 vol. in-8, 7 fr. 50.

A. Lutz, *La législation des cultes protestants (1787-1837). Résumé chronologique des lois, ordonnances, décrets, arrêtés ministériels et avis du Conseil d'État rela-*

des ans républicains protestantes de novembre 1787 à janvier 1807. — Paris, Lethellier; in-8, de xiv et 210 p.

R. Jodet. Histoire du clergé pontant in Révolution française, II. — Paris, Calmann-Lévy; 2^e éd., in-8, 7 fr. 30 (complet 15 fr.).

J. de Morys. Le monseigneur de Maistre, en son temps, ses doctrines, avec des documents inédits. — Paris, Tardieu; in-8, de xxv et 443 p.

H. Brück. Geschichte der katholischen Kirche im 19. Jahrh. Geschichte d. kath. Kirche in Deutschland. II. Vom Abschlusse des Concordats bis zur Reichsversammlung in Würzburg (mars 1818). — Mayence, Kirchheim; in-8, de xiv et 1592 p., 7 m. 60.

L. Fr. Brück. Sein Wirken in Schule und Kirche (1831-1874). Aus seinen selbständigen Nachlass herausg. v. Th. H. — Hambourg, Held; in-8 de vi et 161 p., 2 m. 50.

F. Collet. Le cardinal Fieschi, ses travaux et ses découvertes. — Paris, Lenoir (Extrait de « la Science catholique »); in-8 de 30 p.

G. Monney. 3 ans d'enseignement dans la paroisse de l'Alpe d'Azou, t. VII. — Villot, typ. S. Giussépi; 237 p., 12 fr.

Ferd. Jodet. La philosophie de Lammicus. — Paris, Alcan; in-8; 2 fr. 50.

REVUE DE L'HISTOIRE

Corpus inscriptionum Semiticarum ab Academia Inscriptionum conditum atque digestum. Pars II. Inscriptiones aramaicae continens. I, 3. Paris, Imp. Nat.; in-4 de vi et 123 p. et atlas in-fol. de 16 pl.

F. Ferriss. The words and days of Moses as a critical dissertation on the first two chapters of Genesis. — Londres, Longmans; in-8 de 120 p., 2 sh. 6.

L. Abou Le-Sera de Chempouane (russe). — Toulon, Chaix; in-8 de 60 p.

G. Chaplet et R. Perrot. Le temple de Jérusalem et la maison du Roi-Lévi restituée d'après Ezechiel et le Livre des Rois. — Paris, Hachette; in-fol. de 87 p. et 10 pl., 10 fr.

C. Arnold Hargrove. Bible aus Mekka. — Leyde, Brill; 24 m.

V. Orskovsk. Die Geschichte Israels von Mos. Riese nach dem syrischen Hb. d. A. Bibl. zu Berlin (Dissert.). — Leipzig; in-8 de 33 et 15 p.

Ed. Müller. Samaritanische Kabbalah Hachichsch, notationes und estimatio. — Vienne, Lenoir; in-8 de ix et 115 p., 2 m.

E. Schaffer. Das Hebr. und seine Stellung zur Arab. nach talmudischen Sitten- und Rechtslehren. — Frankfurt, Kaufmann; in-8 de ix et 132 p., 2 m.

J. P. Mevius. Traité arabeque d'Abou Ali el-Housséin el Abdallah b. Sien en Asie mine. Texte arabe: 1^{re} édit. L'Almageste arabeque Hay ben Yaqzan. — Leyde, Brill; in-fol. de 24 et 22 p.

H. Gaston de Flourens. Le plémage de la Mosquée, ses influences politiques et commerciales. — Algiers, Lethellier; in-8 de 30 p.

RELIGION OF MODERN AEGYPT

L. C. Larum: *Studia selecta in Platarchi Moralia*. — Copenhagen, Hagerup; 2 m.

Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften. III. 1. 1. Die Inschriften von Aigina, Phologadon, Anapla, Asyopolis, Teles, Nisyria, Kaidon, hauptsächlich von F. Brühl. — Göttingen, Vandenhoeck; 3 m. 20.

L. Burzsch: *Kleine Patzschungen zum Orakelwesen des antiken Aegypten* nebst einem Anhang. — Leipzig, Teubner; 2 m. 60.

S. Schenck: *Selbemanns Ausgrabungen in Theja, Tivoli, Myra, Orcho-menos, Itaka in Licht der heiligen Wissenschaft*. — Leipzig, Brockhaus; 8 m.

J. Gieseler: *Apollonia von Tyrus*. — Leipzig, Fock; 2 m.

L. Schenk: *De Triumpho den.* — Göttingen, Vandenhoeck; 4 m. 40.

H. Hübner: *De Stalensia studii humani capta schola*. — Rostenburg, Koch; 1 m. 50.

E. Hilde: *Cyprus. Geschichte und Unerschöpflichkeit der Gefassen*, I. — Freiburg, Mohr; 7 m.

L. Schenck: *Kleinasiatische Bibliothek. Sammlung von aegyptischen und babylonischen Texten in Umschrift und Uebersetzung*. 2. vol. — Berlin, Reuther; 12 m.

F. Jasson: *De Remissione der Polymer, Sindon und Materallia*. — Straßburg, Trübner; 40 m.

K. F. Götter: *Averis, H. Khent-Ament, Am. &*. — Stuttgart, Kohlhammer; 18 m.

S. Kersch: *De Thymus opuscula hunc antiquissima monumenta*. — Berlin, Calvary; 4 m. 60.

B. Stauder: *Egyptus, eine aegyptische Götter*. — Leipzig, Brockhaus; 9 m.

H. Wierzy: *Kühnen (pompae, collegii progymnasii et scholasticorum) iudicium*. — Hildesheim, 1890.

L. Eyring: *Astronomisches aus Babylon oder das Wissen der Chaldäer über den gestirnten Himmel (Avec la collaboration de M. Strassmayer)*. — Freiburg, Herder; 1893; in-8 de 100 p. et 7 p. suppl.; 4 m.

W. G. Hird: *Monumental records of the migrations of Aegyria and Babylon and their bearing on Bible history, with a brief sketch of hieroglyphs and cuneiform decipherment*. — London, Baillière; in-8 de 30 p.

B. Cranz: *Ziwanis, arm'ianen de M. Erard Cuzanis*. — Paris, Librairie; in-8; 2 m. 50.

H. Pischmann: *Geschichte der Pharaonen, 2. Teil (1770 bis 1775) Allgemeine Geschichte der Pharaonen*. — Berlin, Grete; in-8 de 100 p. et IV pl.; 6 m.

J. Mäly. Die Sonnenkulte der Mythologie. Sopenhävisches. — Håls, Jæhr: 2-4 de 44 p.; 1 fr. 25.

P. Janssen. Volkslieder. Altnordische Gedichte mythologischen und heroischen Inhalts. II. Gedichte der Heldensage (2^e livr. des « Altnordische Texte » publiés par K. Mühl). — Håls, Niemeyer: 2 m.

RELIGIONS DE L'AMÉ.

A. Stenle. Sindhya-pravara-māhātmya. Vijnāna-bhāṣya's Commentary to the Samhyanāstika, untersucht in Abhängigkeiten für die Kunde des Morgenlandes 1, IX, 2). — Leipzig, Brockhaus: 10 m.

H. Rothmann. Betrachtungsgegenstand in der Madhyamika-Nüchternheit herangez. und untersucht. — Leipzig, Voss: 5 m.

F. Kälher. Tabelle zur Berechnung der Jupiter-Jahre nach den Regeln des Surya-Siddhanta und des Jyotishātra. — Göttingen, Dieterich: 1 m. 40.

J. L. Durand de Vilas. — L'Asie centrale (Hobet et régions limitrophes). — Paris, Leroux: in-8 de 650 p., avec atlas in-folio: 60 fr.

R. C. Dutt. A history of civilisation in ancient India based on material literature. II. Haimashata age. — Calcutta, Thacker: London, Trilokar.

G. T. Bethune. The burning millions of the East, being a popular account of the subjugation of Aya. — London, Ward et Lock: in-8 de 364 p.: 3 sh. 6.

H. Amey. The evolution of religious thought in modern India. — London, Soc. L. press, Christ-knowel: in-8 de 122 p.: 1 sh.

A. Foucault. Les temples antérieurs de l'Inde. Textes et dessins. — Paris, Leroux: in-8 de 50 p.

MÉSOPOTAMIE.

E. Rüden. Arabische Volkslieder aus Mesopotamien. — Berlin, Reimer: 6 m.

E. Schenke. Chansons populaires du Bas-Jourcy. — Paris, Champion: 10 fr.

G. Péro. Cerveaux pyramides traditionnels. Vol. VII: Crânes, sur le contenu, abstrait, recollé de Gervais Florentin. — Turin, Loescher: 5 fr.

E. Krahl. Untersuchungen über vier Variationen der mittelalterlichen Märgenlegenden. — Berlin, Mayer et Müller: 1 m.

A. Rasmussen. Studien zu den mittelalterlichen Märchenlegenden III. — Leipzig, Freytag: 1 m. 20.

H. Hart. Upprätt och Fortättning der Pyramus-och Thisbe-Saga. — Leipzig, Fock: 1 m. 00.

F. Hahn. Narrative of an explorer in tropical north Africa, being an account of a visit to Darfurland in 1851, with an appendix bearing up the history of Darfurland from recent date, etc. — London, Ward: in-8 de 330 p.: 1 sh.

G. Paris. Les chants populaires du Pérou. — Paris, Bouillon: broché in-4: 2 fr. 25.

SAINT IRÉNÉE

I

Le rôle d'Irénée dans l'Eglise est un rôle nouveau, inaugurant une ère nouvelle. Quoique les populations soient toujours hostiles au christianisme, et le pouvoir toujours en garde contre lui, il n'en a pas moins dès lors fait sa troncée dans le monde des idées, et conquis sa place au soleil. Après les travaux de Justin, de Tatien, d'Athénagore contre les païens et contre les juifs, la lutte contre ces ennemis du dehors est passée chez lui au second plan, et au premier est venue se placer la lutte contre les ennemis du dedans, contre ces dissidents trop nombreux qui existent à côté de la *grande Eglise*, restes ataviques des premiers chrétiens, ou anciens disciples de la philosophie grecque, trop dociles encore à ses enseignements. Ce sont eux maintenant qu'il faut combattre et vaincre, si l'on veut que la *grande Eglise* ait le champ libre devant elle.

Or Irénée est né au sein de cette *grande Eglise*, et s'est imprégné de ses idées depuis son enfance. Ce n'est plus, comme Justin, comme Tatien, comme Athénagore, comme Théophile d'Antioche même, un individu que ses réflexions propres ont amené au christianisme, quand il avait déjà l'âge d'homme, et qui s'efforce de concilier de son mieux les exigences de sa raison avec sa nouvelle croyance. aux contours si floues encore, c'est un enfant de l'Eglise, à proprement parler, et presque du sanctuaire même, où il semble avoir été élevé¹⁾; il a été dressé à

1) Lettre à Flémon.

venir, non à examiner — et la dernière chose à laquelle son éducation l'aît préparé est l'indépendance de l'esprit.

On l'a appelé le *premier des écrivains ecclésiastiques*, et l'on a eu raison de le faire : non qu'Irène soit orthodoxe, au point de vue des dogmes d'aujourd'hui (l'Eglise, pour lui conserver son titre de saint, est obligée de fermer les yeux sur trop de ses idoles), mais parce qu'il a eu le premier la maturité d'esprit et les façons de faire qui seront plus tard celles de tous les défenseurs de l'Eglise : l'horreur de l'hérétique à l'égal du malfaiteur, et plus encore peut-être, parce que le second ne tue que le corps et que le premier tue l'âme; la cupidité touchante, qui se met pieusement la main devant les yeux pour ne pas voir ce qui pourrait ébranler sa foi, la complaisance à passer par le trépas d'une aiguille, si cette même foi l'exige; l'inconséquence d'usurper du raisonnement contre ses adversaires, de s'en servir contre eux à outrance, et de recourir au compote quand il se retourne contre vos dogmes à vous, sous le commode prétexte que l'intelligence humaine a des bornes, au delà desquelles se trouve la question en litige; le courage enfin de placer hardiment au-dessus de la raison, de l'expérience et de la science, une autorité devant laquelle toutes les idées devront s'incliner. Par tous ces traits Irène a été vraiment le type de l'écrivain ecclésiastique de l'avenir¹, le précurseur de tous les docteurs orthodoxes dont le premier souci a été de courber la raison devant la foi. A quoi nous devons ajouter, pour être juste, qu'il a été bon, en dépit de ses injures contre les dissidents; que, dans le sein de ce qu'il appelait l'Eglise orthodoxe, il a été le plus infatigable des conciliateurs, non sans avoir parlé haut et ferme parfois aux gens plus élevés que lui, et que, non de naissance ou simple surnom (car on n'est pas bien fixé là-dessus), jamais appellation n'aura été plus juste que cette appellation de *pactifique* (*εἰρηνικός*), sous laquelle il nous est connu.

¹ Il nous faut ici déjà, lui aussi, quelques mots durs contre certains hérétiques (Diat. contre Tryphien, 387; mais il y a loin de ses invectives à celles d'Irénaeus, et il n'y a jamais eu de procès à la maison ni d'appel à l'autorité contre elle.

II

On ignore la date et le lieu de sa naissance. Tout ce que l'on sait, c'est qu'il était né dans l'Asie Mineure, et que, bien jeune encore¹, il se trouvait, à un titre quelconque, dans la suite du très-vieil évêque de Smyrne, saint Polycarpe, mort en 153, qui avait fait sur son imagination d'enfant une impression si profonde que, quarante ou cinquante ans plus tard, Irénée ne parlait encore de lui qu'avec la vénération la plus complète, en prétendant se rappeler jusqu'à ses gestes. On a conclu de là qu'il pouvait être né vers 142.

Polycarpe, qui est mort octogénaire, disait avoir connu l'apôtre saint Jean; et par lui au moins Irénée se serait trouvé en rapports avec un disciple immédiat des Apôtres. Ses propres écrits autorisent à croire qu'il en a connu d'autres; et saint Jérôme confirme le fait dans sa lettre à Théodora. Dans tous les cas, à défaut de leurs personnes, il a certainement connu leurs écrits; et cela suffit pour faire de lui un témoin précieux sur les opinions des premiers temps de l'Eglise.

Quoique chrétien, il dut recevoir une large éducation littéraire, car les citations de poètes profanes sont fréquentes dans ses livres, et, sans être un profond penseur (la vérité est bien loin de là²), il fait preuve en plus d'un endroit de connaissances philosophiques sérieuses.

A quel âge, dans quelles circonstances et pour quelles raisons quitta-t-il un jour l'Orient; et comment se trouva-t-il transporté à Lyon. On l'ignore absolument. Les communications étaient de chaque jour entre les villes maritimes de l'Asie et la grande ville commerçante de Marseille, d'où il était facile de monter jusqu'à Lyon. Le christianisme, qui ne semble pas être arrivé de bonne heure en Gaule, avait été probablement importé à Marseille d'abord par des marchands, des ouvriers ou des marins venus de l'Orient, et il était monté de là, sans doute, jusqu'à

1) Το πρῶτον ἔτιος (Eusèbe, l. 1, c. 10) et (I. V, c. 11) πρῶτον ἔτιος.

Lyon, la grande ville romaine de la Gaule. Peut-être aussi y avait-il venu directement de Rome, la crèche-mère de tant d'Églises d'Occident. Toujours est-il que nous y entendons parler de lui pour la première fois au même moment que d'Irènee.

Suivant Eusèbe et saint Jérôme, Irènee y avait été ordonné prêtre par le vieil évêque saint Pothin; et, quand il se présente à nous dans l'historien, c'est comme chargé de porter au pape Éleuthère et aux Églises d'Asie la lettre que les martyrs de Lyon, en 177, leur envoyèrent du fond de leur prison, pour demander des renseignements sur le monothéisme, qui les préoccupait fort, d'après tout ce qu'ils en entendaient dire et d'après les quelques spécimens qu'ils en avaient parmi eux. La lettre était pleine d'éloges de celui à qui elle était adressée; mais, par une coïncidence étrange, sur laquelle les éclaircissements nous manquent, elle ne parla, ainsi qu'irraque, qu'avec le récit même des derniers moments de ceux qui l'avaient écrite du fond de leur cachot. Irènee, dans tous les cas, ne la porta qu'au pape Éleuthère; c'il faut en croire saint Jérôme et Eusèbe, qui nous laissent d'ailleurs sans aucun détail sur cette légation¹.

La moitié de sa tâche étant ainsi remplie, il retourna à Lyon, dont Eusèbe affirme qu'il devint évêque, et où il nous le montre, en une circonstance capitale, jouissant dans l'Église entière d'une autorité incontestée, due non moins à ses vertus et à son savoir qu'à son caractère conciliant reconnu de tous, sans que sa douceur lui ait rien de sa fermeté. Les Églises étaient alors divisées au sujet du jour où l'on devait célébrer la Pâque, fallait-il, comme le faisaient les juifs, et comme l'avait fait la primitive Église à l'exemple du Christ, la célébrer le 14 du mois de nisam, quel que fût le jour où tombait cette date, ou qui était à cette heure encore l'habitude dominante en Orient? ou fallait-il, comme l'usage en avait, depuis soixante ans au moins, prévalu à Rome et dans l'Occident, la célébrer invariablement le dimanche qui suivait le 14? Il y avait au fond de ce débat, si

1) Il est à remarquer que le monothéisme ne figure pas au nombre des dernières questions posées par Irènee.

insignifiant en apparence, bien autre chose qu'une question de date, car il s'y agissait de conserver ou de rompre un des anneaux de la chaîne qui rattachait encore le christianisme au judaïsme. Avec la première date, en effet, la Pâque chrétienne restait une simple commémoration de la sortie des Juifs de l'Égypte : avec la seconde, elle devenait la commémoration de la résurrection du Christ. En 136, le longévux évêque de Rome, Victor, pour faire acte d'autorité sur l'Église entière, avait voulu imposer aux évêques d'Asie la seconde date, au nom de la tradition des Églises d'Occident. Les évêques d'Asie, avec le vieux Polycrate à leur tête, avaient résisté au nom de la tradition des Églises d'Orient, comme l'avait déjà fait saint Polycarpe cinquante ans plus tôt¹ : et ils avaient fièrement déclaré à Victor, qu'il valait mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. C'était l'antagonisme de l'Orient et de l'Occident qui se manifestait pour la première fois à l'état aigu, la première tentative de l'évêque de Rome pour imposer son autorité à ses collègues, la première résistance éclatante aussi des évêques d'Asie à des prétentions qui, non contentes de ne reposer pour eux sur aucun fondement, étaient contraires à la supériorité qu'ils croyaient dévolue de droit aux Églises d'Orient. N'était-ce pas en effet en Orient que le Christ avait enseigné ? et n'était-ce pas d'Orient aussi que ses disciples étaient partis, pour répandre sa doctrine à travers le monde ? Le schisme, qui ne devait éclater que sept cents ans plus tard avec Photius, était en germe dans ce premier débat. Le pape, furieux, excommunia les évêques d'Asie ; mais l'ancien évêque étranger à l'Asie envoya à Victor les remontrances les plus sévères sur cette usurpation du pouvoir ; et le *deux-Isidore*, qui partageait l'opinion du pape sur la date où l'on devait célébrer la Pâque, n'en joignit pas moins sa protestation à celle de ses collègues. Son intervention fut décisive. Les évêques d'Asie,

1) Au temps de Polycarpe la difficulté s'était réglée à Ténédos entre lui et le pape Anicet : chacun d'eux avait gardé sa façon de faire, sans prendre l'empresse à l'autre. Mais depuis Polycarpe les prétentions de l'Église de Rome s'étaient accrues avec ses richesses, principale source de ses importances.

malgré l'excommunication de Victor, restèrent dans la communion de l'Eglise; et leur opinion se maintint si bien que le concile de Nicée, cent trente-cinq ans après, dut faire contre elle un décret, qui ne l'empêcha pas de subsister longtemps encore.

Là s'arrête ce que nous savons certainement d'Irénaée. L'Eglise veut qu'il soit mort martyr, dans la persécution générale qu'elle prête à Septime-Sévère en 202; mais le fait est loin d'être prouvé. Outre que la généralité de la persécution sous Sévère est des plus douteuses, *malgré* les martyrs trop rares qu'elle a faits alors en Égypte et en Afrique¹, ni Tertullien, ni Lactance, ni Eusèbe, ne parlent d'Irénaée, comme d'un martyr. Saint Jérôme, à son tour, n'a parlé de lui comme tel ni dans le *De viris illustribus*², ni dans la lettre à Hésychius, où il s'étend longuement sur son compte; et ce n'est que dans son Commentaire sur Isaïe qu'il lui donne, en passant, le titre de martyr. L'assertion a été reproduite cent ans plus tard par le Pseudo-Justin; puis la légende a été reprise par Grégoire de Tours, qui a confondu la persécution de 202 avec celle de 177; et enfin elle a reçu sa forme définitive, au x^e siècle, dans de fausses *actes* du martyre d'Irénaée, qui le font périr avec dix-neuf mille chrétiens, égorgés, dit-on, par les glorieux dont Septime-Sévère avait formé un cordon autour de la ville! Ces *actes*, évidemment, empoisonnent, à leur tour, la prétendue persécution avec le massacre de la population lyonnaise par l'armée victorieuse de Sévère, après la défaite d'Albinus à Tréviers (196). On ne voit donc rien en réalité sur la façon dont Irénaée est mort; mais on a là un curieux spécimen de la manière dont se forment les légendes.

Saint Jérôme³ lui attribue un assez grand nombre d'ouvrages : un traité contre les hérétiques, en cinq livres; un sur la discipline; un sur la prédication apostolique; un très court contre les païens; un recueil de sermons; un livre sur le schisme; un sur la monachie (c'est-à-dire sur l'unité de Dieu); un enfin contre l'Opé-

1. Aubé, *Les Chrétiens sous l'Empire romain* (t. II, p. 14).

2) *ib.* xxix.

3) *De viris illustribus*.

doctes des gnostiques. De tous ces ouvrages malheureusement le premier seul nous est resté. Mais c'était aussi le plus important. Nous pouvons donc espérer de lui des renseignements suffisants sur ce que pensait Irénée; et c'est ce que nous lui demanderons avant tout. Ce qui nous intéresse lui, en effet, ce ne sont pas les détails des doctrines qu'il combat, mais l'esprit de l'Eglise elle-même à ce moment de sa durée, et nul ne l'a personnifié mieux que lui.

Il ne faut pas oublier, seulement, que nous n'avons pas le texte même du saint, qui avait écrit en grec; mais une simple traduction latine, évidemment peu sûre d'après les quelques fragments du texte grec qui nous ont été conservés; ce qui ôte toute autorité aux passages isolés, et ne permet de se fier qu'à l'ensemble.

III

Bien que par son titre, *Contre-herésies*¹, l'ouvrage d'Irénée semble dirigé contre toutes les hérésies également, il l'est surtout contre les écoles gnostiques²; et c'est dans sa polémique contre elles, partant, que nous l'étudierons avant tout.

Le premier tort des gnostiques, dit Irénée, c'est de se croire le droit de raisonner contre Dieu; c'est de prétendre soumettre au raisonnement et au jugement humain ses œuvres, ses actes et ses livres. Dans ces livres-là, comme dans les autres, les faits sont les faits; il faut les accepter tels qu'ils sont; et tout ce qui y est donné clairement et distinctement comme s'étant passé doit être admis comme s'étant passé en effet, quelque étrange qu'il nous semble, sans que nous ayons le droit de tirer de son étrangeté des raisons pour le réprouver ou pour le nier, pour contester la perfection de celui qui l'a accompli ou ordonné; ou pour résister l'autorité du livre qui le rapporte. Dieu, dont la

1) Le titre exact est celui-ci : *Expositio et refutatio eorum quæ dixerunt hæreses*. *Refutation et exposé de la fausse doctrine*.

2) Sur ses cinq livres, Irénée en parle que deux fois que dans trois passages, I, I, ch. xxv; I, III, ch. xx, xxx.

ingresse est infinis, a pu avoir pour agir des motifs qui dépassent la portée de notre intelligence. Lors donc que nous ne comprenons pas la raison de ses actes, nous n'avons ni à nous en plaindre, nous ses créatures, à qui il ne devait rien, et qui n'avons que ce qu'il a bien voulu nous donner, ni à nous en donner non plus. Est-ce qu'autour de nous, dans ce monde même que nous habitons, nous comprenons quel que ce soit ? La raison nous a été donnée suffisante pour nous conduire dans les choses de chaque jour, mais les limites de sa vue sont aussi réelles que sa clairvoyance entre ces bornes mêmes ; et au delà des faits directement aperçus nous n'atteignons ni ne saisissons rien. Est-ce que nous comprenons quel que ce soit aux phénomènes les plus ordinaires eux-mêmes ? aux vents ? à la pluie ? à la lumière ? aux mouvements des astres ? aux crues du Nil ? au flux et au reflux de la mer ? à la succession des saisons ? etc., etc. Pourquoi donc nous étonner de l'impuissance de notre raison sur des sujets bien autrement éloignés de nous ? Est-ce que l'étonnant même ne devrait pas être que nous y comprenions quelque chose, puisque entre Dieu et nous il n'y a pas de commune mesure ?

Ainsi, voyez comme ont déraisonné ces orgueilleux qui ont prétendu raisonner sur les actes de Dieu et les juger ? Qu'y a-t-il de plus fragile que toutes les théodées si péniblement forgées par eux, en forçant et contournant le sens des textes, pour ne voir que des allégories dans les faits qui les gênent, parce qu'ils mesurent la sagesse de Dieu à la leur ?

Quelle diversité tout d'abord entre tous ces systèmes, diversité qui conduirait à les faire rejeter, en face de l'unité d'opinion de l'Eglise ! De Simon de Giton, leur premier auteur, à Méandre, de Méandre à Saturnin, à Basilides, à Valentin, de ceux-ci à Gerdon, et de Gerdon à Marcion, combien le nombre et le rôle des émanations divines, des *kons* intermédiaires entre Dieu et le monde, n'ont-ils pas varié avec chaque sectaire ! De combien de Christs, de conchions d'Esprits-Saints n'y est-il pas ques-

tion? Comment se reconnaître entre l'Océanide de l'un, la Déade de l'autre, le Plérôme indéfini du troisième? Et, au-dessous de tous ces systèmes sur le monde divin, comment s'orienter dans la confusion non moindre des doctrines morales qui leur correspondent, doctrines dont plus d'une fait horreur, puisqu'elle aboutit à l'indifférence de tous nos actes, soustraite par elle à la direction de notre libre arbitre, pour être livrés sans réserve aux lois de fer de la prédestination! Et que de subtilités il a fallu pour arriver à légitimer par les Écritures toute cette diversité! que d'interprétations puériles, reposant sur des pointes d'aiguille! N'y a-t-il pas eu, par exemple, des gnostiques¹, qui ont été jusqu'à réduire à un an la durée de la vie publique du Christ, sur la foi de ce verset d'Isaïe : *Foras amovam Dominum acceptum, et diem retributionis*, comme si ce verset pouvait signifier autre chose que l'annéisme du jour du jugement dernier! et comme si les trois voyages de Jésus à Jérusalem pour la Pâque, rapportés par saint Jean, ne suffisaient pas pour faire assigner à la vie publique du Christ une durée tout autre, qui a dû être d'au moins dix-huit ou dix-neuf ans d'après la tradition venue des Apôtres²!

Et que de contradictions au sein de chacune de ces doctrines, déjà si diverses entre elles! Comme les théories finales s'y ajoutent mal aux principes posés au début! Tous les gnostiques proclament l'*infinitude* absolue de Dieu premier³, et voici qu'à côté de cette infinitude, qui embrasse tout et confirme tout, ils nous parlent, qui de son Océanide, qui de sa Déade, qui de son Plérôme indéfini, comme si cette *infinitude* n'excluait pas d'avance quoi que ce soit qui ne soit pas elle⁴. Tous proclament non moins haut, et avec raison, la simplicité absolue de la substance divine; et ils ne voient pas que cette simplicité absolue, au sein

1) L. II, ch. xii; L. I, ch. ii.

2) Nous retrouverons plus loin cette opinion d'étéisme; mais il est peu de rapport que Matthieu, Marc et Luc n'enseignent eux-mêmes qu'un an à la vie publique de Jésus, opinion qui a été suivie par Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, et bon d'autres.

3) L. II, ch. xii, § 5 et 8; ch. i, II, III, IV.

4) Il nous suffit qu'en procédant par le même raisonnement que l'infinitude de Dieu exclut l'existence du monde distinct de lui.

de laquelle il ne peut rien y avoir d'*antérieur*, de *postérieur* ou de *divers*¹; mais qui subsiste forcément *toujours égale et semblable à elle-même* dans son invariable unité²; est radicalement incompatible avec la pluralité de leurs *Dieux divins*; quel qu'en soit le nombre d'ailleurs³.

C'est donc ailleurs que dans leurs systèmes qu'il nous faut chercher des guides. Or Dieu, dans sa bonté, a pris soin de nous en donner. Sur ces questions, si importantes pour nous que notre salut dépend de la solution que nous leur donnons, Il a daigné nous éclairer lui-même; et pour cela Il nous a envoyé d'abord Moïse et les prophètes, dont les enseignements, qui sont les siens, ont été conservés dans les livres de l'Ancien Pacte (παλαι διαθήκη). puis son Fils même, dont les Apôtres nous ont transmis la doctrine dans les livres du Nouveau Pacte (καινη διαθήκη). Les uns et les autres, cela est vrai, ne sont venus que tard, et la doctrine divine enseignée par eux n'a été et n'est encore connue que d'un petit nombre; mais, si Dieu en a ainsi réservé la connaissance tardive et privilégiée à un groupe restreint d'élus, quel droit avons-nous de lui en demander compte, à moins de lui demander aussi pourquoi, parmi les hommes, Il a fait les uns honnêtes, les autres laids, les uns faibles, les autres forts? Ce sont là des secrets qui nous dépassent; et notre devoir est de nous incliner devant eux.

Notre seul droit est de demander la preuve de l'origine vraiment divine de ces livres, que l'on nous dit contenir sa doctrine.

Or, en plus de la tradition orale qui nous atteste cette origine, nous avons pour y croire les raisons les plus sérieuses.

Les volumes de l'Ancien Pacte, écrits de la main même de Moïse et des prophètes, ont été, cela est vrai, détruits dans l'incendie du Temple, lors de la prise de Jérusalem par Nahu-

1. Soit qu'il ait toujours été *postérieur*, soit qu'il aït été *il. II*, *ad. xiii*, *g 2 et 61*.

2. *Idem*, *supra*, et *infra* plusieurs fois.

3. L'argument est irréfutable, mais il s'appliquerait aussi même supposant l'existence de la Trinité, qui n'est qu'un *monothéisme* relatif. Il est vrai qu'après s'être jamais prononcé le nom de Trinité, et qu'il est resté tout de la même.

chodoussert; mais, soixante-dix ans après le retour de la captivité, l'un a pris soin de les dicter lui-même de nouveau au scribe Esdras¹; et, si ce n'est pas de ce texte hébreu d'Esdras que l'Église se sert, mais de la traduction grecque des Septante, on sait que cette traduction, miraculeuse elle aussi, mérite toute confiance, puisque ses soixante-dix auteurs, enfermés dans soixante-dix cellules, ont, au bout d'un même nombre de jours, produit soixante-dix traductions absolument identiques². Puis, en double témoignage de la vérité du texte grec et du texte hébreu³, on voit au jour d'aujourd'hui, avec ses écoulements manuscrits et ses membres qui repoussent quand on les arrache, la statue de sel en laquelle les deux textes nous disent nous être échangés la femme de Loth⁴.

Quant aux livres du Nouveau Testament, de la même façon, comment songerions-nous de leur inspiration à eux aussi? Est-ce que les principaux d'entre eux, les quatre Évangiles, ne sont pas en rapport avec la constitution même du monde, avec les quatre points cardinaux, et avec les quatre vents principaux, comme ils le sont avec les quatre âchodons de l'Apocalypse? et est-ce que cette merveilleuse correspondance n'est pas pour eux la plus sûre des confirmations, l'Eglise ayant reçu naturellement la même mesure de souffles inspirateurs et le même nombre de supports que le monde?

On sait d'ailleurs la date exacte à laquelle ces Évangiles ont

4) On reconnaît pour l'essentiel le IV^e livre d'Isaïe, ou au fait est supporté, le tout partie de l'Amos Testament. J'essaie d'y voir un 2^e fragment de la Sibylla des Égyptiens et d'en faire attribuer au même Égypte, et il s'agit d'un document écrit en hébreu et en araméen, comme l'Amos Testament (3, IV, etc. xxi), mais 42-46 de l'Égypte.

22 II. III, vol. 200, p. 2.

PLN: III-III

4) Pour former ces livres se composent des quatre Évangiles, des Actes des Apôtres, des Epîtres de Paul, d'une de Pierre, de deux de Jean, de l'Apocalypse, de l'Antique d'Hebreux, et de l'Épître de Clement Romain aux Corinthiens.

7. Lill, G. W., et al.

4) *Населеніе* — по полу, значиле 4-х лиц муж. и 3-х жен. — не различено, — население — по полу различено, — население — по полу различено, — население — по полу различено.

été écrit¹. Le premier, celui de Matthieu, l'a été pendant que Pierre et Paul prêchaient à Rome; celui de Marc, après leur mort; celui de Luc, plus tard encore; et celui de Jean enfin, le dernier de tous.

Tous ces livres, il est vrai, ceux de l'Ancien Pacte, comme ceux du Nouveau, ont besoin d'être interprétés, car, dans notre faiblesse intellectuelle, il nous est impossible d'en découvrir exactement le sens, et l'on voit à combien d'interprétations erronées les hérétiques ont été conduits par leur folle prétention à les comprendre eux-mêmes! Mais là encore Dieu ne nous a pas laissés sans secours. Pour guide dans l'interprétation de ses saints livres il nous a donné une tradition orale qui remonte aux Apôtres, relayée par le Christ lui-même, dont il n'est certainement pas alléré la doctrine; et, s'il y a plus d'une tradition divergente qui prétende à l'honneur de remonter jusqu'à eux, il n'est pas difficile cependant de demander entre elles la véritable: ce sera celle des Eglises qui se rattachent aux Apôtres par une succession ininterrompue d'évêques connus, dont le premier a été institué par eux. On peut être sûr que la foi de ces Eglises, dans sa partie commune surtout, représente la véritable interprétation des Ecritures, transmise par des bouches fidèles.

Or il n'est pas malaisé de trouver ces Eglises². Ce sont: 1^o l'Eglise de Rome, avec une importance plus grande que les autres (*potius principalitas*), parce qu'elle a été fondée par les deux grands apôtres, Pierre et Paul, ce qui double ses chances de certitude; 2^o l'Eglise d'Ephèse, fondée par saint Paul; 3^o l'Eglise de Smyrne, fondée par saint Jean. Le successeur de Jean sur le siège de Smyrne a été saint Polycarpe, qu'il y avait installé lui-même, et que moi-même ai personnellement connu; et l'Eglise de Rome a conservé avec le plus grand soin la liste de ses évêques, depuis les deux grands apôtres³. Nous n'avons donc

¹ L. III, ch. I.

² L. III, ch. III.

³ On remarquera que la supériorité de l'Eglise de Rome sur les autres Eglises tient pour l'événement à la mission des deux grands apôtres; et tient à quelques privilèges de Pierre.

qu'à prendre pour règle la foi de ces Églises, et nous serons sûrs de ne pas nous tromper.

IV

Telle est dans son ensemble la démonstration d'Irénée, démonstration qui, dans sa pensée, n'était dirigée que contre les quelques et autres hérétiques du temps, mais dont l'Église s'est armée depuis contre tous les raisonneurs de quelque genre que ce soit, simples dissidents chrétiens ou francs libres-penseurs, en se hâtant à en fortifier de son mieux telle ou telle partie, suivant les besoins du moment ou le progrès de la critique. Impuissance de l'homme à raisonner sur la nature de Dieu ou sur le caractère moral de ses actes ; nécessité d'une révélation par suite, pour nous apprendre sur lui ce que nous avons besoin d'en savoir ; origine divine de l'Ancien et du Nouveau Testament, prouvée par la tradition et par les raisons que nous venons de voir ou par d'autres approchantes ; obligation enfin, pour connaître le vrai sens des Écritures, de recourir aux évêques successeurs des Apôtres, en voilà le fond immuable posé pour toute la durée de l'Église. C'est à Irénée que revient l'honneur de l'avoir établi le premier ; et, sur un côté au moins de la question, sur le côté historique, quoi qu'on ait pu dire plus tard, nul n'a parlé avec plus d'autorité que lui, parce que nul n'a parlé à une moindre distance des faits.

Des ce moment, on peut le dire, l'Église est véritablement fondée. Le procédé de Justin, de Tatien, d'Athénagore, la recherche individuelle, contenue déjà dans de certaines limites par deux ou trois points admis *a priori*, mais large application encore de la raison personnelle du penseur, ce procédé-là est décidément mis de côté par le groupe de chrétiens auquel appartiennent l'avenir ; et à sa place surgit une autorité mal délimitée encore, celle des évêques, qu'il reste à définir avec plus de précision et à organiser d'une façon plus pratique, mais qui, dès ce moment, n'en a pas moins proclamé haut son droit et sonquis sa place au soleil. Jusque-là il n'y avait eu guère que des Églises

éparées, un christianisme incertain et flottant; à partir de cette époque décidément un faiscoum est formé, qui ira toujours grandissant; et, si un centre manque encore à ce faiscoum, et ce qui existe à cette heure est une juxtaposition de forces amies plutôt qu'un corps organisé, le rapprochement de toutes ces forces dans un même esprit n'en viendra pas moins des livres, avec l'appui qu'elles se prêtent les uns aux autres, et le redoublement de puissance qu'elles lui doivent.

Arrêtons-nous donc un instant sur ce premier effort vers la concentration et sur les raisons mises en avant pour le justifier. La question est assez sérieuse pour que nous ne regretions pas le temps que nous lui aurons donné.

Contre les doctrines mêmes des gnostiques, saint Irénée avait la partie belle. Outre les complications de leurs systèmes artificiels qui les rendaient inintelligibles à la masse, il avait prise sur eux par leurs concessions mêmes, qui les désarmaient en partie devant lui. Dès qu'ils admettaient, eux aussi, le fait de la révélation, il était trop facile de leur prouver que, dans la pensée au moins des évangélistes, le Dieu de l'Ancien Testament et celui du Nouveau étaient le même Dieu; et, d'autre part, il était naturel de penser qu'entre toutes les Églises celles-là avaient le plus de chances d'être dans le vrai et de posséder des livres authentiques, qui avaient en les rapports les plus étroits avec les Apôtres. La défaite donc des gnostiques, défaite à laquelle d'ailleurs bien d'autres qu'Irénée ont contribué, n'a pas le droit de nous surprendre beaucoup. Mais derrière le rationalisme si vulnérable des gnostiques, il y a le rationalisme éternel, celui que ne gêne d'avance aucune compromission, et qu'aucun système préconçu n'embarrasse. Or contre celui-là, il faut bien le dire, rien n'est plus faible que l'argumentation d'Irénée.

Qu'est-ce qui vaut en effet, en dehors d'une tradition orale qui, pour la critique indépendante, n'a, comme toutes les autres que l'autorité d'une légende, les preuves données par Irénée de la révélation dont il se réclame et de l'authenticité de ses livres saints?

Après la destruction reconnue par lui des livres de Moïse et

des prophètes dans l'incendie du Temple par Nabuchodonosor, la reconstitution miraculeuse qu'il en proclame ne repose que sur le IV^e livre d'Esdras, un apocryphe que l'Église elle-même désavoue aujourd'hui ; et le miracle de la traduction des Septante, raillé déjà par saint Jérôme, est allé rejoindre depuis longtemps dans les désaveux de la critique orthodoxe le fameux livre d'Ésoch, qu'Irenée admettait dans son canon à côté du IV^e Esdras. Voilà pourtant, avec la statue de la femme de Loth, qu'on nous permet de ne pas discuter¹, toutes les preuves qu'Irenée nous donne de l'authenticité de l'Ancien Testament, sans avoir même l'air de se douter que l'intégrité des textes pût faire elle aussi question !

Et il en est de même pour le Nouveau Testament, dans le sein duquel d'ailleurs les quatre Évangiles sont les seuls livres à l'authenticité desquels Irenée veut bien nous donner ses raisons de croire en dehors de la tradition. L'analogie de leur nombre avec les quatre points cardinaux et les quatre vents principaux est une de ces raisons qu'on ne discute pas ; et quant aux dates sensiblement tardives qu'il assigne à la rédaction de chacun de ces Évangiles, avec l'autorité prépondérante du témoin le plus rapproché des faits, elles sont en contradiction absolue avec celles que l'Église a cru devoir adopter sur la foi de saint Jérôme à la fin du IV^e siècle, sans parler des variantes que Clément d'Alexandrie, Origène et Tertulien, y ont introduites dans l'intervallo ! Au lieu de 60 au plus tôt qu'Irenée nous donne pour saint Matthieu et de 69 pour saint Marc, bien en avant des deux autres, c'est 42 au plus tard que l'Église a adopté pour Matthieu, 43 pour Marc, 54 pour Luc, 95 ou 100 pour Jean, tandis que Clément d'Alexandrie fait écrire Luc avant Marc², et Jean sous Nerva³, en attendant que Tertulien fasse écrire en dernier avant Luc même⁴.

1) Mais certains ecclésiastiques font dire à Irenée, comme à Chrysostome Jomiste, qu'il a eu la statue mise l'un et l'autre se bornant à affirmer qu'elle existe, sans y ajouter le témoignage de leur yeux.

2) *Enchir.*, VI, xxx.

3) *Stromateis*, VI, cxxv.

4) *Contre Marcion*, IV, r.

Qui se reconnaîtra dans cet imbroglio? Aussi les écrivains ecclésiastiques sérieux en sont-ils arrivés à dire que sur la date, le lieu de composition et les auteurs des quatre Évangiles, on ne sait absolument rien, si ce n'est que ces livres sont quatre et ont été écrits par quatre¹.

De tous les arguments d'Irénée il n'en reste donc qu'un seul, la tradition; et la seule chose que l'on puisse affirmer, après avoir lu Irénée, c'est que les quatre Évangiles, dont les premiers nommés, Matthieu et Marc, apparaissent pour la première fois, et sont grands considération encore, dans Papin vers 100², avaient fini vers 180 par prendre le pas sur les autres, et qu'avec un certain nombre d'autres écrits, que la tradition faisait remonter jusqu'aux premiers Apôtres, ils formaient dès lors un premier canon, aux contours très flottants d'ailleurs, qui était généralement accepté par les principales Églises comme des livres inspirés³, sans qu'on pût en savoir la raison.

Des trois Églises enfin auxquelles saint Irénée renvoie comme devant servir de règle dans l'interprétation des Écritures, il en est une au moins, Smyrne, qui ne figure pas dans les cinq Églises, que Tertullien nous fera bientôt valoir au même titre; et la liste qu'Irénée nous a donnée des évêques qui se sont succédés sur le siège de Rome, sera en contradiction encore avec celle que nous donnera le même Tertullien.

Telles sont les preuves qu'Irénée apporte en faveur de sa thèse. Avec le monothéisme c'était l'indépendance de l'inspiration individuelle qui avait été vaincue par les moyens que l'on sait. Avec

¹ EUSEBE, l. IV, ch. viii, note 69, et saint Irénée, l. III, ch. i, note 30, citant Migne. — L'Église a voulu dire au moins d'Irénée une preuve de l'authenticité de l'Évangile de Jean, parce que Irénée avait été disciple de Polycarpe, qui avait été de Jean. Mais Irénée n'attribue nulle part cet Évangile à Jean sur la foi de Polycarpe; il se borne à justifier son assercion par son, ou dit.

² EUSEBE, l. III, ch. xxxix.

³ La première mention des Évangiles et des Épîtres de Paul, comme inspirés, se trouve dans Théophile d'Ancyra, au peu avant Irénée. Eusebe Théophile ne cite-il pas son nom que l'Évangile de Jean.

⁴ De Transcriptionibus, 56.

le gnosticisme, ou en même temps que lui plutôt, c'est l'indépendance de la réflexion et du raisonnement qui se trouve proscrite à son tour par l'argumentation du saint. Au lecteur de juger.

V

Ceci dit, quels étaient les dogmes communs à ces Églises, que saint Irénée donnait pour règles de la foi ?

Ces dogmes peuvent se ramener à trois.

Contrairement à la multiplicité des Éons du gnosticisme et à la pauvreté des idées de l'ebionisme sur Jésus, ces Églises croyaient :

1^o A un Dieu unique, qui est le Jéhovah de la Bible, démiurge du monde ;

2^o A un seul Christ son Fils, qui s'est réellement incarné dans un corps d'homme formé au sein d'une vierge, et qui, après être ressuscité et être remonté au ciel, reviendra prochainement sur les nues pour juger les vivants et les morts consciencés à son exemple ;

3^o A un seul Saint-Esprit, qui a prédit par les prophètes la venue de Jésus-Christ.

C'est à peu près, en le voit, le *Credo* que l'on trouve dans saint Justin, et c'était en effet celui de ce qu'on appelait déjà alors la *payla* *Ekdokia*.

Mais dans l'intérieur de ce *Credo* si sommaire il restait encore bien des points à préciser ; et il est intéressant de chercher ce qu'Irénée pensait sur eux.

A propos de Dieu d'abord, et malgré la mention qu'Irénée a faite des trois termes de la Trinité, ceux-là se tromperaient singulièrement qui croiraient trouver chez lui le futur *Credo* du concile de Constantinople, ou simplement même celui du concile de Nicée. Non seulement le mot de Trinité n'y est pas, quoique Théophile d'Antioche l'eût déjà prononcé, mais la chose n'y est pas davan-

• •

lage: ce qui n'empêche pas Irénée d'avoir été, sur ce point comme sur d'autres, un de ceux qui ont le plus poussé l'Église dans sa voie définitive.

Chez saint Justin, on se le rappelle, le Christ *Αἰών* *Θεός*, était un *ἑτερος*; chez Irénée et Eusèbe, un Dieu second, faisant deux avec le premier qui, sans se diminuer, l'avait tiré de sa substance propre, par un effet de sa volonté libre, *παρὰ* *ἑαυτοῦ*. Chez Tatien, chez Athénagore, chez Théophile, la fusion du Christ et du Dieu vrai avait fait un pas: le Christ n'avait plus fait deux avec Dieu, mais il y avait eu dans son existence en lui deux moments, deux phases bien distinctes: la phase où il n'était en Dieu que le *Αἰών* *ἐκδησας*, le *Logos* en puissance, le *υἱὸς* même de Dieu, sa raison essentielle et éternelle à son Père, et la phase où il était devenu le *Αἰών* *ὑπαρξας*, l'acte libre de cette puissance, la parole volontairement émise par cette intelligence pour la création du monde.

Dans Irénée¹ toutes ces distinctions ont disparu. Selon lui les mots d'*ἐκπαύω*, *γένεσις*, *πρόσθεσις*, *παραγωγή*, tous ces termes par lesquels nous essayons de rendre à la façon humaine la façon dont le Fils de Dieu est sorti de son Père, perdent leur sens appliqués à Dieu, faute d'analogie entre les êtres multiples, finis, changeants, d'après lesquels nous les avons inventés, et l'être infini, absolument simple et immuable, pour lequel nous les employons alors. Le *Logos*, absolument essentiel à Dieu, a toujours été en lui, d'une seule et même façon, dans un seul et même état: il n'y a jamais eu de moment dans lequel il ne l'ait pas, ou fût autrement qu'il n'est; Dieu sans lui ne saurait se concevoir; et cependant il a eu son Fils, être qui suppose dans toutes les langues l'existence indépendante de celui qui est père. Comment tout cela est-il possible? Comment tous ces termes qui pour nous jouent ensemble peuvent-ils s'accorder? Nous n'en savons rien: mais est-ce que nous savons le tout de rien? Est-ce que, comme nous l'avons déjà dit, nous acquiesçons même les choses les plus simples qui se passent

1) L. II, ch. xxiij.

autour de nous? De quel droit dès lors, nous qui sommes impuissants à comprendre le monde, voudrions-nous comprendre quelque chose à la nature de celui qui l'a fait? Nous ne savons rien de cette nature que ce qu'il nous en a révélé lui-même par ses serviteurs et par son Fils; et quelque étranges que les choses ainsi révélées puissent nous sembler, nous n'avons qu'à les accepter.

Voilà le grand mot prononcé une fois de plus! Ce qui serait *contradictoire* dans l'homme et dit de l'homme est simplement *incompréhensible* en Dieu et dit de Dieu. Toute l'Église future est là! Des intrépides viendront, Tertullien en tête¹, qui diront : *Je crois parce que c'est inespéré; c'est certain, parce que c'est impossible*; l'esprit plus timide s'arrête à mi-chemin : il ne croit pas aux choses *parce qu'elles sont absurdes*, mais il y croit *quelqu'elles le soient*. Grâce au mot *découvrant* d'incompréhensible, dont il recouvre à la fois le contradictoire et l'absurde. Il admet en Dieu les contradictoires, sans l'avouer ni à lui-même ni aux autres. Tertullien, lui, les admettra en le criant sur les toits; mais le résultat chez les deux est le même : la négation ouverte ou déguisée de la raison. C'est la négation déguisée que l'Église orthodoxe adoptera à l'exemple d'Irénée.

Là s'arrêtent d'ailleurs, dans la question de la Trinité, les coïncidences des idées d'Irénée avec l'orthodoxie future. Pour lui ce Fils de Dieu, essentiel et coéternel à son Père, n'en est pas moins son inférieur et son subordonné, tenant de lui tout ce qu'il a, ses attributs, sa puissance, sa domination sur le monde, d'après les déclarations les plus précises des Évangiles et des Prophètes². « Mon Père est plus grand que moi, » a dit le Christ lui-même; et ailleurs : « Cette heure, nul ne la sait, pas même le Fils; il n'y a que le Père qui la sache, » Et David avait dit auparavant³ : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur, assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis un tabouret pour tes pieds. » Ces passages semblent décisifs à Irénée en faveur de la

1) De carne Christi, 2, 4; 5.

2) L. III, ch. xxviii; I. III, ch. vi.

3) Psalms cxx.

supériorité de celui qui y est appelé Père et premier Seigneur¹. Plus tard, quand les idées qu'on se fera du Christ auront grandi encore, au temps du concile de Nicée et des querelles d'Athanasie et d'Arius, on inventera de dire, en dépit du contraire, que ces phrases ne s'appliquent qu'à Jésus-Christ et non à Jésus-Dieu. Mais, personne, au temps d'Irénée, n'avait encore songé à cette subtilité, que dément tout l'entourage; et Irénée, l'homme de *La lettre*, ne pouvait y voir autre chose que ce qu'il y a vu, l'intériorité manifeste du Fils.

Cette infériorité pour Irénée est si réelle que, selon lui, dans l'impossibilité ou la perfection absolue du Père, au-dessus du temps, de l'espace et du changement, le mettant de descendre sur la terre et de se communiquer aux hommes, c'est son Fils qui y est descendu à sa place, lors de toutes les apparitions divines rapportées par l'Ancien Testament². C'est le Fils qui s'est montré à Adam, à Caïn, à Noé, à Abraham, à Jacob, à Moïse; il est le visible du Dieu invisible, sa *voix*, sa *présence*, sa *puissance* de se manifester, sa *voix* ici, sa *main* là, une *voix* de lui toujours, jamais une personne en dépit de son incarnation³.

Et il en est de même du Saint-Esprit, une *puissance* de Dieu (ou aussi, une de ses *vertus*, une de ses *mains*), dont on pourrait citer à certains passages qu'elle se confondait pour Irénée avec le Père, tout leurs fonctions sont semblables⁴, mais puissance distincte pourtant de celle qui est le Fils, et son inférence bien

1) *Sanctus, Deus omnipotens, qui se vocat deus Deus* avec la traduction qu'en donne l'Église elle-même. Dans l'hébreu, la même chose est rendue : « Adonaï » à Dieu sans Seigneur... », etc., ce qui rend impossible l'explication que l'Église en fait de Christ.

2) Après la concile de Constantinople, lorsque la Trinité sera définitivement constituée, cette époque d'Irénee, qui voit aussi celle de Justin, sera combattue par saint Augustin, qui, au nom du *Unité d'opération*, interprétera les textes de l'Ancien Testament de façon à dire, contrairement à Irénée, que la Trinité tout entière est venue dans tous ces apparitions.

3) Dans la traduction latine d'Irénee, on trouve deux ou trois fois l'expression de son *puissance*, appliquée au Père comme Dieu, au Fils comme Seigneur; mais l'expression n'y a rien d'extraordinaire, car celui de *manifestement*, et jamais elle n'est appliquée à l'Esprit.

4) L. V, 26; 1, 23.

réelle, qu'Irénée n'honore jamais du nom de Dieu; tandis qu'il en démontre et le Père, le Fils. Le Fils est le *verbe*, le *verbe* de Dieu; le Saint-Esprit est la *parole* de ce *verbe*, sa *qualité*, son *acte*, son *produit*. Ni le Fils, ni l'Esprit n'ont l'initiative de rien; c'est au Père toujours et partout que l'initiative appartient; mais il faut que le Fils ait agi avant que le Saint-Esprit puisse agir à son tour. Le Père *conçoit* et *ordonne*, le Fils *exécute*, le Saint-Esprit *intervient* et *fait exécuter*³.

La conception des trois personnes distinctes et égales, et ne faisant pourtant qu'un seul Dieu, qui sera la conception du couple de Constantinople, est tellement loin de la pensée d'Irénée, qu'il est tel passage de lui où le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont que des points de vue différents d'un même Dieu, Père par l'amour, Seigneur par la puissance, Créateur par sa sagesse, phrases que n'aurait devancées aucun millénaire :

La vérité est que tout est vague dans les idées d'Irénée sur la nature et les rapports des trois termes, tant avant de se résigner aux contradictions insurmontables qui constituent plus tard la Trinité. Les esprits les plus faciles, les plus prévenus, les plus disposés à croire, hésitaient qu'on se fût fait le terrain à droite et à gauche, incapables de faire le saut décisif, *faut-il d'un suffisant entraînement, ou d'une préparation suffisante*, comme le dira si justement plus tard saint Grégoire de Nazianze. Ce que l'on peut dire de plus certain sur saint Irénée c'est qu'il y a pour lui un seul Dieu, le Père, qui a dans son sein deux puissances, deux pouvoirs, deux instruments éternels, son Fils et son Esprit, inférieurs à lui et inégaux entre eux, et tout distincts qu'ils soient l'un de l'autre. C'est rêver que de prétendre y trouver davantage.

Et l'allemand d'Irlande sera la même sur la question qui touche de plus près à celle-là, celle de l'internation.

Sur le point capital de cette question, la possibilité ou l'impossibilité de l'être divin descendre en Jésus, il établit

U. G. Hines, V. G. Hines, and J. H. Hines, Jr. are the authors of the book.

8) Έπειτα αὖτις ἡ ἀποστολή: πάλιν τὸν ἀπὸστολὴν Πλάτωνα, αὐτὸς δὲ τὸν διδάσκοντα Κρίσπου πάλιν δὲ τὸν μαθητὴν ἀναγνόντι: καὶ ἀποστρέφει ἵνα...

doctoralement contre les gnostiques, au l. III, ch. xiv, que le *Agēs* ou Verbe présent dans l'homme a réellement souffert, parce que les Évangiles le disent textuellement et parce que sans cela le rachat de l'homme par lui n'eût pas été possible; mais, au l. II, ch. xvi, il avait établi non moins doctoralement que le *Agēs* ou *Logos*, étant de la même substance que le Père, était forcément impassible comme lui; et il l'avait confirmé, au chapitre xix du même livre (dans un passage dont nous possédons le texte grec), en disant que le *Agēs* était resté calme (*ἡσυχῆς*) en Jésus pendant la tentation, le crucifiement et la mort; puis il le consolida à nouveau, au l. V, ch. xvi, § 3, en disant que c'est comme *homme* que le Christ a souffert et comme *Dieu* qu'il pardonne. Évidemment l'ambigüité des deux natures contradictoires en Jésus n'était pas encore complètement faite dans l'esprit d'Irénée. Pris entre les textes et les réclamations de sa raison, il allait d'une idée à une autre sans savoir à laquelle s'arrêter. Ce sera après lui l'histoire de Tertullien et de bien d'autres¹.

Irénée a été moins orthodoxe encore sur la question qui touche de si près à celle-ci, la virginité de la mère de Jésus.

Que le Christ soit miraculeusement né d'une vierge, cela pour lui ne fait pas plus de doute que pour Justin. Les récits de Matthieu et de Luc ne sont pas la seule preuve qu'il en ait, avec le *parturiet virgo* d'Isaïe; la fait, pour lui, avoir été enseigné à l'avance depuis bien plus longtemps par le psaume cxxxi de David (v. 11), où Dieu promet à son serviteur qu'un grand roi sortira du fruit de son ventre *ex fructu ventris tui* (ix xipta xallaz vōtō), au lieu de sortir *du fruit de ses reins*², *ex fructu lumborum tuorum* (ix xipta mēz vōtō), suivant l'expression ordinaire. Mais que Marie soit restée vierge toute sa vie, c'est ce dont saint Iréneau ne semble pas plus se douter que saint Justin. Marie est pour lui le

(1) Les gnostiques sont des gens qui ont prétendu continuer à résister au sein du dogme, après en avoir dénié les promesses. Un des plus durs le courrant du monde, il faut se le représenter par lui jusqu'au bout.

(2) L. III, ch. xxi, § 5. Les Arabes, qui citent le même passage du David, y ont probablement lu *reins* et non *le reins*, tant les textes sont d'accord.

pendant avant d'Ève, comme Adam était celui du Christ : de même qu'Ève a perdu le monde par son péché, pendant qu'elle était *vierge encore*, *quoniam adhuc virgo erat*, de même Marie a sauvé le monde par son obéissance quand elle était encore vierge, *quoniam adhuc erat virgo*¹. Si Irénée avait connu, ou même soupçonné à Marie cette autre différence avec Ève, d'être restée vierge jusqu'à la fin, il n'eût certes pas manqué de le dire; et, comme il n'en parle ni là ni ailleurs et qu'il se sert même, en parlant du Christ, du terme naturel pour désigner l'aîné de plusieurs enfants², on a le droit de conclure qu'il n'avait pas plus l'idée de cette virginité perpétuelle que Justin ne l'avait eue et que Tertullien et Clément d'Alexandrie ne l'avaient à leur tour. L'Occident ne connaissait donc pas encore les inventions du Protévangile de Jacques ou de l'Évangile de Pierre, pour consacrer à Marie sa virginité perpétuelle en transformant en enfants d'un premier mariage de Joseph les frères et les sœurs que les quatre Évangiles assignent au Christ. Encore moins avait-on songé à faire d'eux des cousins, comme l'assurera saint Jérôme deux cents ans plus tard.

Sur la question du péché originel saint Irénée se rapproche davantage de l'orthodoxie actuelle; et l'on peut même dire qu'il est un de ceux qui ont le plus fait avancer le dogme. Chez lui en effet ce qu'Adam nous a transmis, en plus de sa condamnation à la mort, ce n'est plus seulement sa faillibilité et sa condamnation même, mais sa culpabilité aussi, qui justifie à elle seule notre condamnation en même temps que la sienne. Voilà ici encore le pas décisif, franchi. Tandis que Paul s'était borné à dire que nous étions tous morts en Adam³, et à compenser le fait par notre salut en Christ, sans prétendre expliquer ni l'un ni l'autre, Irénée, lui, connaît à la fois la cause de la condamnation et celle du salut, et il les donne hautement⁴ : c'est que l'humanité tout entière a désobéi en Adam et s'est

1) L. III, ch. xxi, § 10 ; ch. xxi, § 4.

2) L. III, ch. xxi, § 4, il appelle Jésus *dominus noster primogenitus*.

3) Et il ne l'a dit qu'une fois, 1 Cor., xv, 22.

4) L. III, ch. xxviii, xix, xiii ; L. IV, ch. ii ; L. V, ch. vi, xvi.

dégradée en lui, comme elle a été et s'est relevée en Christ, l'un et l'autre en effet n'étaient-ils pas des hommes, et l'humanité parlant n'était-elle pas dans l'un et dans l'autre? Tout repose là; on le voit, sur la confusion du mot général et absolu d'*humanité* avec les individus auxquels le mot s'applique; sur la confusion, dirait Vécata, de l'extension avec la *compréhension*. L'argument, tel qu'il est là, est puéril, et la note des docteurs de profession ne s'en est pas encore emparée pour le mettre en forme¹; mais il n'en est pas moins trouvé dès lors, et l'avenir n'aura plus qu'à le perfectionner.

VI

Tels sont les points sur lesquels Irénée est partiellement au moins d'accord avec l'orthodoxie actuelle. En voici maintenant sur lesquels il est avec elle en désaccord absolu.

En dehors des prophéties messianiques, dont il était bien obligé, comme « tout le monde », d'accepter le sens allégorique, Irénée, nous l'avons vu, était partout l'homme du *sens littéral*; or, dans sa candeur absolue, ce sens l'a entraîné sur certaines questions à des choses qui sonnent singulièrement aux oreilles orthodoxes d'aujourd'hui.

L'âme, pour lui, est immatérielle sans doute, si on la compare au corps composé d'éléments si épais, mais il n'en faut pas moins qu'elle aussi soit réellement matérielle, quoique composée d'éléments plus légers, puisque saint Luc, dont le témoignage est irrécusable, nous montre, bien avant le moment de la résurrection des corps, l'âme du pauvre Lazare reposant *dans le sein* d'Abraham, tandis que, dans un lieu au-dessous, mais à portée encore de l'œil et de la vue, l'âme du mauvais riche souffre de la faim et de la soif².

¹ La note en forme sera la fameuse traduction de ce je ne sais quoi, rapporté au baptême dans le verset 12 du chapitre 5 de l'Épître aux Romains. Mais Irénée, qui écrit en grec, ne rappelle jamais sur ce verset, et cette traduction, par trop fantaisiste, n'apparaît qu'à la fin du triévangile.

² Saint Irénée, c. II, ch. ix, § 3; en latin, § 1.

De même au sujet de l'Eucharistie. Le pain et le vin, dit Irénée, qui l'on y mange et que l'on y boit, sont incarnant le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ, puisque celui-ci dans Mathieu¹, a dit du pain, *ceci est mon corps*, et du vin, *ceci est mon sang*; mais le Christ a ajouté qu'ils boiront plus de ce vin jusqu'à ce qu'il en boit avec ses disciples dans le royaume de son Père, et les deux déclarations sont aussi précises, aussi formelles l'une que l'autre. Il y aura donc, aussi vrai que le vin eucharistique est le sang du Christ, un royaume ou règne de Dieu sur la terre, où Jésus-Christ et ses élus jouiront de tous les biens de ce monde².

Et sur les félicités même de ce règne Jésus ne nous a pas laissés sans renseignements précis³ : « Chaque vigne y aura dix mille ceps; chaque cep, dix mille grosses branches; chaque grosse branche, dix mille petites; chaque petite, dix mille grappes; chaque grappe, dix mille grains; et chaque grain fera vingt-cinq mesures de vin. Quand quelqu'un viendra cueillir une grappe, la grappe voisine lui criera: *Prends-moi, je suis meilleure*. Les choses se passeront de même pour le blé et les autres plantes nourricières; et les lions et les loups s'en repaîtront à côté des agneaux » C'est là, ce qu'a enseigné d'une façon expresse, comme le tenant du Seigneur même, l'apôtre Jean, son disciple bien-aimé. Tous les *presbytres*, tous les *anciens* des Eglises d'Asie, qui avaient connu Jean, en témoignent hautement; et ainsi l'autorité la plus sûre, s'ajoute sur ce point au texte formel de saint Mathieu.

A ce texte d'ailleurs on peut en ajouter d'autres :

1° Le passage de saint Paul (I Cor., xv, 25, 26), qui annonce nettement un règne matériel du Christ sur la terre;

2° Les chapitres xi et xii de l'Apocalypse, qui, non contents d'annoncer ce règne du Christ au sein de Jérusalem restaurée, en fixent la durée à mille ans;

1) Ch. xiv, v. 22-23.

2) Saint Irénée, l. IV, ch. xxx-xxxi.

3) Ch. xxiii, § 3, 4, 5.

3^e La promesse que, dans la Genèse, Dieu fait lui-même à Abraham¹ de donner à sa race tout le pays entre le Nil et l'Euphrate, et celle qu'Isaac fait à Jacob², que toute la terre serait soumise à ses descendants, promesses qui ne se sont jamais réalisées et qui ne peuvent l'être que sous ce règne de Dieu :

4^e Les prédications analogues enfin d'Isaïe, Jérémie, Eséchiel, sur la transformation de la terre après le triomphe de Jérusalem, transformation dans laquelle il est déclaré en termes précis que les loups paîtront avec les agneaux, et que les tigres et les lions brouteront l'herbe des champs, tandis que sur la terre tout ne sera que pain et qu'amour. *Où de quelle paille ne devra pas être l'épi dont la taille pourra rassembler au Dieu³ !*

Il n'y a que les gnostiques, ajoute Irénée, qui prennent tous ces passages en sens allégorique, et rejettent ainsi le millénarisme, au mépris de témoignages écrits et oraux, aussi précis et aussi concordants.

Même chose enfin sur l'âge auquel est mort le Christ.

Les gnostiques, dit Irénée⁴, qui réduisent la vie publique du Christ à une année le font mourir à trente et un ans; mais en réalité il a passé par tous les âges afin de servir d'exemple à tous, comme enfant, homme fait et vieillard; et la durée de sa vie a été au moins de cinquante ans. Le fait nous est attesté par le mot de Paul⁵, *principatum tenuit in annis*, et par le reproche des Juifs à Jésus dans saint Jean⁶ : « Tu n'as pas encore cinquante ans, et tu prétends avoir connu Abraham ! », mot qui serait incompréhensible si Jésus n'avait pas eu alors près de cinquante ans. C'était de plus l'enseignement positif de saint Jean et de tous les autres apôtres, au témoignage de tous ceux qui les ont connus en Asie. Il n'y a donc pas possibilité d'en douter⁷.

1) xx, 15.

2) xxix, 37.

3) Cf. xxix, 15.

4) I, 2, et. xxi, 1, 3, 4, 5.

5) Col. 1, 18.

6) viii, 58, 57.

7) Cette opinion d'Irénée sur la longévité du Christ est aussi celle de l'au-

Les écrivains ecclésiastiques, on le comprend, se sont trouvés depuis singulièrement embarrassés de ces déclarations si précises d'Irénée sur la matérialité de l'âme, sur le millénarisme, sur la durée de la vie du Christ, et ils ont à maintes reprises essayé de les présenter comme n'exprimant que les opinions personnelles du saint, au lieu de l'opinion générale de l'Eglise d'alors.

Nous n'avons pas à entrer ici dans le débat; mais nous croyons qu'à quiconque étudiera ces passages d'Irénée dans un esprit non prévenu, sans autre préoccupation que celle de la stricte vérité historique, il apparaîtra clairement que, sur tous ces points, Irénée a donné son opinion non comme la sienne seulement, mais comme celle de la majorité d'alors, appuyée sur la tradition apostolique aussi bien que sur les textes.

Il se peut que sa réputation de critique en souffre et que son autorité d'historien en soit infirmée. Mais les faits sont les faits, ainsi qu'il l'a dit lui-même; et nous n'avons pas à les reproduire autres qu'ils n'ont été. Ici encore au lecteur de juger.

V. CONSTATÉ.

¹ sur les *Philosophiques* (édition Goussier, p. 321) : « Sur les mœurs, Irénée s'exprime librement, les mœurs locales n'étant alors pas celles de l'Occident. Et l'auteur donne cette opinion comme celle de l'Eglise orthodoxe, »

TRAITÉS GNOSTIQUES D'OXFORD

ÉTUDE CRITIQUE

(PREMIER ARTICLE)

Parmi les problèmes les moins faciles à résoudre que nous ont légués les anciennes écoles de philosophie, l'un de ceux qui ont le plus sollicité l'attention des érudits, des savants, des théologiens ou des auteurs qui ont étudié l'histoire des origines et du développement du christianisme, celui qui a semblé, à bon droit sans doute, le plus difficile à comprendre et à résoudre, c'est sans contredit celui qu'on peut appeler le problème gnostique. Les données que nous en possédons sont tellement confuses, extraordinaires, insuffisantes qu'on a pu le regarder comme un défi porté aux recherches des patients, comme à la sagacité des critiques. De fait, les hommes les plus autorisés de la science contemporaine n'ont guère pu, jusqu'en 1850, qu'analyser les ouvrages des Pères grecs ou latins qui avaient combattu le gnosticisme et en avaient exposé les doctrines, chacun à son point de vue, chacun selon son tour d'esprit, ses antipathies et son tempérament. Grâce cependant à une critique aussi persévérante que sagace, on avait pu déterminer les lacunes qui existaient dans l'exposition des Pères et même la corriger en quelques endroits, en indiquant quelle devait être logiquement la suite nécessaire de ces élucubrations si extraordinaires. Il semblait que le dernier mot de l'étude savante fût qu'il serait à jamais impossible

d'éclaircir complètement ce difficile problème, lorsqu'en 1840 eut lieu la découverte fameuse des *Philosophumena*¹. Une grande partie de ce livre si curieux et si important était consacrée à exposer et à réfuter les systèmes gnostiques, et à les exposer même, plus qu'à les réfuter. Ainsi tout d'un coup la question, par une heureuse découverte, changeait complètement de face : elle recevait une lumière qu'on n'eût jamais osé espérer, d'autant plus précieuse que le caractère propre de l'auteur, ses investigations, sa méthode, si mauvaise soit-elle, avait mêlé cette lumière de maints éléments étrangers. Il citait en effet le nom des œuvres des docteurs gnostiques, établissait leur origine, leur filiation, faisait observer les nuances même de leurs doctrines et basait son exposition sur des textes authentiques, selon toute apparence. L'effet de cette découverte fut immense : de tous côtés l'ardeur qui s'était rallumée se ralluma et les études recommencèrent de plus belle.

Ce n'était pas assez cependant : on désirait, pour asseoir un jugement définitif sur le gnosticisme, avoir des œuvres gnostiques entières et authentiques. Le hasard et les voyageurs remplirent à la fois les vœux de la science. Vers l'époque où l'on publiait les *Philosophumena*, l'année même de cette publication à Oxford², paraissaient à Berlin, le texte et la traduction d'une œuvre qui était évidemment d'origine gnostique, la *Pistis- Sophia*³. L'auteur de cette publication ne put y mettre la dernière main : il fut prévenu par la mort : ce fut un ami de Schwartz, M. Petermann, qui entreprit de mener à bonne fin l'œuvre commencée ; mais il est toujours regrettable que l'auteur d'une œuvre scientifique ne puisse la conduire jusqu'à complet achèvement, et en l'espérer l'œuvre de Schwartz en est ressentie. L'apparition de la *Pistis-Sophia* déconcerta quelque peu les savants : au lieu de trouver en cet ouvrage le système de Valentin ou de quelques autres,

1) *Gl. Philosophumena*, éd. Cramer, Paris, 1840, Inq. imp. Prolegomena, chap. 6, p. 1 et 12.

2) *Ibid.*, p. 1.

3) *Pistis-Sophia* quæ Gnosticon Valentinianum significat et ceteris manuscriptis apud Laurentium descriptis et editis curis M. G. Schwartz, editis J. H. Petermann, Berlin, MDCCCXL.

comme on le désirait avidement, on se vit en présence d'un simple épisode du système valentinien, épisode noyé dans une foule de développements arides, ennuyeux, confus, obscurs, où l'on désespéra finalement de porter la lumière. Un certain nombre de savants étudieront l'œuvre gnostique, mais chacun d'eux y vit un système différent : il n'y eut pas d'accord possible¹. Depuis la première effervescence l'on ne s'en est plus occupé. La cause de cet échec provient peut-être de ce que Schwartz lui-même n'était pas encore préparé à une semblable publication, qu'il n'avait donné aucune explication capable d'apporter un peu de lumière dans ce chaos et que sa traduction, peu fidèle en quelques endroits, est présentée dans un mélange hybride de latin et de grec qui ne vient aucunement en aide à l'intelligence de textes aussi difficiles.

Cependant dans l'avertissement que l'éditeur avait mis en tête de la *Pisces-Sophia*, on avait annoncé que si le succès couronnait l'entreprise, on publierait deux autres traités gnostiques conservés à la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford, copiés, étudiés et traduits par Schwartz. Il faut croire que l'entreprise n'a pas été couronnée du succès que l'on espérait, car trente-neuf ans se sont écoulés depuis cette promesse conditionnelle et rien n'a été fait pour la remplir. Il eût été préférable néanmoins pour la science que la publication des deux documents annoncés ne fût pas abandonnée, comme elle semble l'avoir été; mais, à tout bien considérer, cette nouvelle publication eût présenté des difficultés beaucoup plus grandes que la première. Je ne m'élèguerai pas beaucoup de la vérité, en disant que ces difficultés ont arrêté les projets formés en divers pays et les tentatives condamnées à échouer. Les deux documents promis sont très connus de nom dans la tribu savante qui s'est occupée de gnosticisme et de lin-

(1) Cf. *Journal Asiatique*, 1857, n° 13, pour l'opinion de M. Delattre; — Maizer, *Recherches critiques du Gnosticisme*, tome II, p. 156, qui reporte la polarité de Valentin; — Bousset, *Hypolytus*, tome I, p. 47, qui rattache la *Pisces-Sophia* au système de Marc; — Reuß, dans le *Journal von Baum und Zeller*, 1851, p. 185-189, où le livre est donné comme représentant un système *sofia*; — Cf. F. Amilhem, *Essai sur le Gnosticisme égyptien*, p. 192-194.

gnostique égyptienne ; mais il y avait loin des livres à la coupe et finalement rien n'a été fait.

J'étais moi-même loin de soupçonner les difficultés de l'entreprise, lorsqu'en l'année 1884 j'eus l'honneur d'être chargé, sur ma demande, par M. le Ministre de l'Instruction publique, d'une mission à l'effet d'aller étudier à Oxford les ouvrages gnostiques qu'on y conservait. J'avais sollicité cette mission pour achever un travail entrepris depuis longtemps, l'histoire du gnosticisme en Égypte jusqu'à Valentin inclusivement. Travail dont la publication longtemps a été différée pour des raisons diverses et qui a enfin vu le jour¹. De longues études antérieures m'avaient donc dès l'année 1881 préparé à l'intelligence des œuvres gnostiques de la Bodléienne ; cependant, quoique depuis lors j'aie rarement perdu de vue les documents en question, ce n'est guère que cette année que je me suis cru en état de préparer une publication difficile, mais que je regarde comme importante. Ce sont les résultats de mes recherches et de mes études, de mes hypothèses et de mes convictions, que j'exposerai dans cette étude, sans autre désir que de déterminer, avec le plus de justice que je pourrai, quelles sont la nature, l'origine et l'importance des documents que j'ai traduits.

I

La première chose qu'il y avait à faire pour pouvoir étudier le manuscrit gnostique d'Oxford, connu sous le nom de *Papyrus Bruce*, c'était d'arriver à le lire. Quand j'eus pour la première fois entre les mains ce papyrus, je restai stupéfait : il n'y avait pas une page qui fût lisible. A peine si de loin en loin quelques lettres apparaissaient avec quelques figures : mais il était impossible de s'en servir pour une première lecture. En outre les feuillets conservés dans une boîte étaient dans le plus grand désordre. Une opération mal faite en avait perdu une quarantaine

(1) E. Assolvent, *Essai sur le Gnosticisme égyptien, ses développements et son origine égyptienne*, tome XIV des *Annales du Musée Guimet*.

et l'humidité du climat d'Oxford avait à peu près détruit le reste. Je désespérais donc de pouvoir jamais parvenir à lire le papyrus, lorsqu'on m'apprit qu'il en existait une copie faite à la fin du siècle dernier par le célèbre Woide. Heureusement qu'avec cette copie on pouvait retrouver le plus souvent sur le papyrus ce que Woide y avait lu. En outre, quand le dit papyrus avait été apporté en Europe par le voyageur écossais Bruce, il était déjà fort endommagé et des pages entières avaient été illisibles dès la première tentative de copie. Je fus donc obligé de copier la copie de Woide et c'est ce que je fis¹.

Je dois avouer qu'à priori abord je n'y compris pas grand-chose, si non les passages très faciles qui étaient souvent répétés; ce n'est qu'après plus de sept ans d'études que j'ai eu pouvoir le publier, et que j'ai eu conscience d'avoir compris ce qui y était compréhensible. Outre les difficultés qui tenaient au sujet lui-même, sujet fort difficile, mais que les travaux nécessités par moi *Kuzi sur le questionnaire*² m'avaient rendus accessibles à première vue, ce qui est un grand point dans des études aussi délicates, je vis, en essayant de traduire le papyrus, qu'en un grand nombre de passages j'étais arrêté par des mots qui n'avaient aucun sens et qui n'en pouvaient pas avoir. Je ne parle pas ici de cette série de mots employés, comme dans la *Pitru-Sophia*, en guise de mots de passe, véritables incantations magiques où l'aspect des mots eux-mêmes indiquent leur origine hybride et leur composition factice, mais de certains mots qui avaient un aspect purement égypte et que cependant on ne pouvait traduire. Je fus arrêté longtemps sur cette difficulté, lorsque, par une comparaison attentive des passages où ces mots revenaient, je fus amené peu à peu à y reconnaître des abréviations de formules déjà employées. Cette première difficulté levée, il en restait d'autres provenant de l'emploi de certains sigles tout nouveaux, de certaines abréviations courantes. Des sigles, la comparaison

1) J'ai été aidé, dans cette tâche ardue de copier en manuscrit qui n'eût pas moins de 170 feuillets, par un de mes amis, M. W. Verry, qui eut le plaisir de publier de beaux travaux sur l'antiquité égyptienne.

2) R. Assolmeau, *Essai sur le Questionnaire Égyptien*.

des passages et l'habitude des hiéroglyphes me suggérèrent l'explication : les abréviations courantes ne m'offrirent aucune difficulté ; mais j'ai dû laisser deux sigles inexpliqués : heureusement qu'ils ne sont employés chacun, qu'une seule fois et à côté l'un de l'autre.

Quand ce premier travail a été achevé, il me restait à mettre de l'ordre dans les feuillets ; car, si au temps de Wulf, il n'était pas dans un aussi grand désordre que celui dans lequel ils se trouvent maintenant, ils n'étaient cependant pas dans l'ordre. Wulf a vu en tête de sa copie un *pro memoria* indiquant le rang occupé par chaque feuillet, les feuillets adhérents les uns aux autres, ceux qui ne l'étaient pas : en outre il avait eu soin dans sa copie de suivre l'original ligne par ligne et d'indiquer la fin de chaque page. On trouvera plus loin les raisons qui m'ont fait adopter l'ordre dans lequel j'ai rangé les feuillets. Je me suis surtout laissé guider par le sens général et le mouvement du traité. L'Académie des inscriptions et belles-lettres m'a fait l'honneur d'imprimer le texte et la traduction dans les *Notices et Extraits des manuscrits*, et c'est un moment où va paraître mon travail que je voudrais donner aux lecteurs de cette Revue quelques détails sur l'œuvre en elle-même.

Le commencement de l'œuvre gnostique ressemble à celui de la *Pistis-Sophia* : Jésus assemble ses disciples après sa résurrection et leur fait connaître les mystères du Royaume¹. Le présent document a, en plus que la *Pistis-Sophia*, un épigraphe et un titre. L'épigraphe est un pastiche d'un verset de l'Évangile selon saint Jean : « Je vous ai aimés, j'ai voulu vous donner la vie, Jésus le vivant, qui connaît la vérité ». Le titre est en grec dans la première phrase du livre qui est fort longue ; il se réduit à ceci : *Ceci est le livre des Gnares de l'invisible divin*. Il n'y a donc pas à s'y tromper, nous sommes en présence d'une œuvre gnos-

1) Cf. *Pistis-Sophia*, p. vi-7, et pass. Tous les livres gnostiques connus de nous, en commençant du commencement, sont attribués à Jésus, à des Apôtres ou à des hommes apostoliques.

2) Jésus, en aram. Les paroles ne vont pas très loin, mais elles vont dans le sens de celles du discours après la Cène.

tique ayant pour but de faire connaître aux Italiens ce qu'il y avait dans l'ensemble d'un, c'est-à-dire dans les mondes supérieurs, dont la connaissance (la Gnose) devait être révélée à l'homme incapable de la connaître par lui-même. Le même hasard qui nous a conservé le commencement de ce premier traité, nous en a de même conservé la fin; car le titre du second traité se trouve au bas d'une page, ce qui nous assure que tout le reste de la page nous donne la fin d'un traité. C'est une circonstance importante, car elle nous permet d'encadrer entre ces deux extrémités les feuillets détachés qu'on ne saurait trop en placer sans cela.

Jésus promet donc à ses disciples de leur faire connaître les mystères et tout d'abord il leur enseigne à crucifier le monde et à ne pas se laisser crucifier par lui, c'est-à-dire à ne pas se laisser dominer par le Prince de ce monde, le diable ¹. Il continue en leur expliquant ce que c'est que faire descendre le ciel en terre, faire monter la terre au ciel et se trouver, milieu entre l'un et l'autre. Malheureusement au bout de quatre pages, le texte s'arrête brusquement, et quoique l'un des deux exemplaires de ce commencement nous donne encore la valeur de plus d'une page, il est impossible d'en rien tirer avec certitude, car toutes les fins de ligne sont fragmentées, et il y manque parfois cinq ou six lettres. Tout ce qu'on y peut voir, c'est que Jésus continue à y parler d'une manière générale et à faire des promesses que les Apôtres se supplient de remplir; mais on n'entre pas encore dans le sujet véritable du traité.

J'avoue qu'en ce point mon embarras a été extrême; car pour ranger les feuillets dans l'ordre que je me suis résolu d'adopter, il m'a fallu bouleverser l'ordre du manuscrit. Cet ordre, il est vrai, n'est qu'un désordre; mais il aurait été bien plus simple de suivre la disposition générale des feuillets, la corrigeant par ci par là, remplaçant un recto par un verso, et réciproquement. Mais nos sciences scientifiques ont été bien moins tourmentées, si j'en ose pu agir de la sorte; mais je n'ai pas cru pouvoir le faire, et

¹ ΟΥΚ ΕΙΣ ΤΗΝ ΠΟΙΝΗΝ ΤΟΝ ΚΟΣΜΟΝ; le texte dit: Le Prince de ce monde (αρχὴ τοῦ κόσμου) d'après saint Jean, 12, 31; le mot αρχὴ est grecque.

immédiatement après le commencement de l'ouvrage, sans appeler la lacune qui peut être considérable, j'ai placé les vingt-cinq folios que Woide affirme se suivre, adhérents qu'ils étaient les uns aux autres dans le manuscrit, et qui se suivent en effet d'après le sens. Ces vingt-cinq premiers folios, après une nouvelle lacune, doivent être suivis par les six autres qui sont endommagés et qui s'arrêtaient eux-mêmes brusquement; puis vient un feuillet dont un seul côté est traduisible, l'autre n'ayant pu être lu par Woide qui en a cependant laissé une copie pleine de lacunes et surtout pleine de fausses lectures; suit encore une nouvelle lacune que je ne peux apprécier, mais qui me semble n'avoir pas dû être très longue, et enfin l'on arrive à la fin du premier traité, c'est-à-dire aux deux feuillets adhérents dont le second contient à la fin de son verso le titre du second traité.

J'ai plusieurs raisons pour établir cet ordre un peu violent, je le confesse. Tout d'abord le titre du premier traité annonce quelque chose de plus métaphysique, et j'ose parler de la sorte, que physique, ou mieux ouranographique. Comme je le dirai bientôt, le contenu des feuillets que j'ai placés dans le premier traité répond très bien à cette donnée générale. Le titre du second argument de titre du second traité. J'ai traduit ce titre : *Le livre du grand Logos selon le mystère*, dans mon *Essai sur le gnosticisme égyptien*¹. Il se peut que la traduction soit juste, mais alors le texte de la copie de Woide est fautive et il faut rétablir l'article devant le mot *mystère*. Mais j'incline à croire que la copie est bonne et que le papyrus ne portait pas l'article. En effet, la préposition grecque *κατά*, employée en copie sans article, a un sens très particulier et très bien établi : elle comporte une idée d'universalité relative ou absolue. Ainsi *κατά τόπος*, signifie *en chaque endroit*; *κατά χρόν* signifie *à chaque jour*. Dans le titre en discussion il faudrait traduire : *Le livre du grand Logos en chaque*

1) E. Assolien, *Essai sur le Gnosticisme égyptien*, p. 106. Il est vrai que si, après l'article, Woide, dans son *Append.* (t. 1), Som. Tom. grand, p. 23, n'a pas traduit les mots grecs : M. Revillon, *Revue de Sciences*, s'est contenté de donner les mots supposés, p. 70.

mystère. Or de quoi s'agit-il dans tout ce second traité? Il s'agit tout d'abord de l'initiation que Jésus donne à ses disciples pour les rendre parfaits dans la possession de la Gnose, et des moyens de passer qu'il leur apprend pour pouvoir traverser chaque monde et arriver au dernier, où réside le Père du toute Paternité, le Dieu de vérité. Le mot *mystère* doit ici s'entendre soit des uns mystères de l'initiation, soit de chaque *mon* qui est composé de plusieurs régions mystérieuses, lesquelles sont elles-mêmes habitées par une foule de puissances toutes plus mystérieuses les unes que les autres. Je ne regarde pas comme une objection sérieuse la constatation de ce fait, à savoir qu'il n'est guère question du *Logos* dans le sens philosophique attaché ordinairement à ce mot : il n'en est pas davantage question dans les autres parties du papyrus que j'ai rangées dans le premier traité, et ici le mot *Logos* doit s'entendre, non pas de l'*éon Logos*, mais des diètes du passé, des grands et mystérieux mots de passe que le Verbe donne aux gnostiques pour arriver jusqu'au séjour du Dieu de vérité, après avoir passé à travers tous les mondes, sans avoir eu le moins du monde à souffrir de la conduite de leurs habitants. Il y a tout simplement dans le titre de ce second traité un de ces jeux de mots si chers aux Égyptiens. Or tout ce second traité roule sur le sujet que je viens d'indiquer et, pour le classement des feuillets, le sens concorde absolument avec le préavis de Wadd. Je devais donc, à moins de ranger tous les feuillets dans le second traité, faire entrer dans le premier ceux qui ne entraient pas avec la donnée générale du second. En outre, par une coïncidence péremptoire, il se trouve que le plan du premier traité ainsi constitué répond à la manière dont est formée la *Pistis- Sophia*. Jésus commence par dialoguer avec ses disciples, puis il entre dans de longues, très longues explications, jusqu'au moment où, s'échauffant peu à peu, il vient à employer la forme lyrique. Or, cette forme lyrique est indubitablement employée dans les dernières pages du traité et les disciples s'y assoupissent en faisant les réponses liturgiques. Cette même forme se trouve déjà dans les derniers feuillets qui se trouvent, ceux qui ont subi quelques dommages, et il est

difficile d'admettre la possibilité de cette forme de langage dans la partie suranagrophique, composant à elle seule le second traité. Pour toutes ces raisons donc, je crois que l'ordre dans lequel j'ai rangé les feuillets présente toutes les garanties possibles de certitude.

Ceci une fois établi, j'en reviens à l'analyse du premier traité.

Je ne veux pas en entreprendre l'analyse minutieuse : il faudrait une dissertation presque aussi longue que le texte lui-même, tellement les généalogies sont toulées. La chose serait d'ailleurs impossible, puisque le commencement des explications de Jésus, et plusieurs passages au milieu font défaut. Dès la première page nous tombons en pleine classification gnostique et dans les noms multiples donnés au premier monde. Le second se développe ensuite, et d'une manière si détaillée que les analyses les plus minutieuses des Pères grecs sont distancées de beaucoup. En présence de cette multitude de personnages de tout nom on comprend parfaitement que des hommes, d'ailleurs intelligents, mais d'un esprit nécessairement peu habitué aux conceptions orientales, se soient trouvés tout dépayés devant une végétation si luxuriante. Ils ont cependant mis un certain ordre dans leurs expositions ; mais cet ordre même est un empêchement à ce que l'on connaisse bien le développement interne des concepts gnostiques. Ce qu'ils ont bien aussi, c'est l'énumération générale ; mais la manière dont se développe cette énumération, ils ne pouvaient guère en donner une idée à moins de reproduire en son entier quelque traité gnostique. La manière même dont étaient composés ces traités, d'après ceux qui nous sont parvenus, devait contribuer à les jeter dans l'impuissance ; car ces traités ne sont pas didactiques logiquement ; ils présupposent que les faits sont déjà connus et qu'il suffit souvent d'y faire allusion pour être compris. Malgré cette difficulté on arrive à comprendre peu à peu, parce que les allusions s'expliquent les unes par les autres et que les données des Pères nous sont une préparation nécessaire, insuffisante, mais très utile. Avec le traité de *l'Invisible divin* nous pouvons nous former une sorte de description céleste des mondes gnostiques ne laissant que peu de place à de

conscience défilés. Nous avons ainsi une grande partie de ces géométries interminables, dont parle saint Irénée après saint Paul¹. Pour en donner une idée et ainsi pour montrer que de pareilles énumérations défilant l'analyse, je citai ici une partie de la description du système monde.

« Dans le troisième on trouve (l'un) *Science et Source*, que deux Christes contemplant se voyant en lui. En lui se trouvent aussi *Agapt*, et le *Yont du Plérôme*, et de plus l'annuité d'après est sortie l'Énéside, dont voici les noms : Protis, Pattia, Patzenia, Doxophania, Doxogenia, Doxocralla, Arsenogonia, Uda et Iudil. C'est la première incommensurable, la mère de l'Énéside qui complète la Décade sortie de la Monade de l'Incommensurable; après il y a un autre lieu très étendu où est cachée une grande richesse qui entoure le Plérôme : c'est l'Abîme Incommensurable, où est une table sur laquelle sont rassemblées trois Puissances, un Solitaire, un Incommensurable et un Infini, au milieu desquels se trouve une *Fidris* que l'on nomme Christos le glorificateur. C'est lui qui glorifie chacun et lui inspire le *Yont du Père*, qui introduit tout le monde dans l'Acron du premier Père qui est seul, celui à cause duquel tout existe et sans lequel rien n'existe. Et ce Christ porte deux visages, un visage Infini, un visage Incommensurable, un visage Ineffable, un visage Simple, un visage Incommensurable, un visage Solitaire, un visage Incommensurable, un visage Invisible, un visage Tridynamique, un visage Ineffable, un visage Iné et un visage Pur. Les lieux où sont ces deux Sources qu'on appelle sources *logiques*, plaines de vie pour l'éternité, on les appelle *Abîmes*; on les appelle aussi les deux *Conséquences*, parce qu'ils reçoivent à eux tous les lieux de Paternité, et le fruit du Plérôme qui a été fait, qui est le Christ qui a reçu le Plérôme en lui. Après tout cela, vient l'Abîme de *Sécher*; c'est celui qui est en eux tous et qu'entourent deux *Paternités* au milieu desquelles il se trouve. Chaque Paternité a trois visages. La première d'entre elles est l'Indivisible; il a

• •

1) Cf. Iren., *Adv. Hæres.*, III, 1, *prol.*, 2^e 1. — 1 Ep. ad Rom., 1, 4.

trois visages, un visage Infini, un visage Invisible et un visage Ineffable. Le second Père a un visage Incontenable, un visage Inébranlable et un visage Incorruptible. Le troisième Père a un visage Inconnaissable, un visage Imparissable, un visage Aphérédon. Le quatrième Père a un visage Silencieux, un visage Source et un visage Impalpable. Le cinquième Père a un visage Solitaire, un visage Toute-Puissance et un visage Incompréhensible. Le sixième Père a un visage Pontificateur, un visage Antipathète et un visage Prometteur. Le septième Père a un visage Mystère-Universel, un visage Toute-Sagesse et un visage Source-Universelle. Le huitième Père a un visage Lumière, un visage Repos et un visage Résurrection. Le neuvième Père a un visage Substantiel et un visage Protovisible¹. Le dixième Père a un visage Triumphant, un visage Adieu et un visage Pur. Le onzième Père a un visage Triple-Puissance, un visage Parfait, et un visage *Spécialité*, c'est-à-dire Éternelle. Le douzième Père a un visage Verbe, un visage Promesse et un visage Éternité. Ce sont les douze Paternités qui entourent le Séthien; elles forment en tout un nombre de trente-six; c'est d'elles que ceux de l'extérieur ont reçu le caractère; et c'est pourquoi on leur rend gloire en tout temps. Il y en a encore douze autres qui environnent sa tête et qui portent une couronne sur la leur; ils lancent des rayons sur les mondes qui les entourent, grâce à la lumière du Monogénite qui est caché en lui, celui que l'on cherche.

Quant aux paroles pour parvenir à lui par le moyen de ceux qui leur sont supérieures, pour parler à notre sujet, désormais il ne pouvait avoir une autre manière de parler à eux, c'est-à-dire à nous²; quant à lui parler par le moyen d'une langue de chair, comme elle l'est, c'est ce qui est impossible. Ce sont en effet des Granteurs trop supérieures aux Puissances pour qu'on les fasse obéir et qu'on les fasse se servir, à moins qu'on ne trouve quelque parent de ces Granteurs; ou quelqu'un qui ait pu

1 Il manque un un visage, mais la copie de W. a. s'en est contenté pour deux.

2 Ce passage est peu compréhensible dans sa traduction, mais le texte est tellement corrompu et est tellement que je n'ai pu le comprendre mieux.

entendre au sujet des lieux d'où il est sorti. Car de toute chose il cherche la racine, parce que l'homme est le parent : c'est pourquoi il a entendu le mystère. Les grandes Puissances de tous les grands noms de la Puissance qui se trouve dans Marsiens ont adoré. Ils ont dit : Quel est celui qui a vu ces choses en présence du son visage ? car c'est à cause de lui qu'il s'est ainsi manifesté. C'est de lui qu'a parlé... il l'a vu, il a dit : Le Père est plus puissant que tout. Parfait, il a apparu à l'Invisible de la Triple-Puissance parfaite. Tous les hommes parfaits l'ont vu, ils lui ont parlé, ils lui ont rendu gloire de leur propre bouche. C'est le Monogène caché dans le Sithens, c'est celui que l'on nomme les *Ténères lumineuses* ; car c'est de l'excès de sa lumière qu'ils sont devenus ténébreux pour eux seuls ; c'est celui par lequel règne Sithens. C'est le Managènes qui tient dans sa main droite les douze Paternités selon le type des douze Apôtres, et dans sa main gauche sont trente Puissances. Chacune en fait douze qui ont chacune deux visages, selon le type du Sithens. L'un de ces visages regarde l'Altus qui est à l'intérieur, l'autre regarde au dehors vers la Triple-Puissance. Chacune des Paternités qui sont dans sa main droite font trois cent soixante-cinq Puissances, selon la parole qu'a dite David en disant : Je tresserai la couronne de l'année dans la *Chrétie*. Toutes ces Puissances entourent Monogènes comme une couronne, elles éclairent les noms par la lumière de Monogènes, comme il est écrit : Dans la lumière nous verrons la lumière. Et Monogènes est élevé sur elle, comme il est encore écrit : Le char de Dieu est une myriade de multiplications ; et encore : Ce sont des milliers d'âmes qui se reposent, le Seigneur est au milieu. C'est celui qui habite dans la Monade qui se trouve dans le Sithens, celle qui est venue du lieu dont l'on ne dira pas : Où est-il ? celle qui est venue de celui qui est avant ces Plérômes. C'est le Un unique, c'est celui dont est sortie la Monade comme une barque chargée de toutes bonnes choses, ou comme un champ rempli ou planté de toute espèce d'arbres, ou comme une ville remplie d'hommes de toute race et de toutes les richesses du roi. C'est ainsi qu'est la Monade où tout se trouve. Douze Monades forment une couronne sur

sa tête ; chacune en fait douze. Dix Décades entourent son cou, neuf Ennéades entourent son cœur et sept Habbomades sont sous ses pieds, et chacune est une Habbomade. Le firmament qui l'entoure est comme un tout ayant douze portes et à chaque porte sont douze myriades de Puissances ; on les nomme Archanges ou Anges. C'est la Métropole du Monogènes. C'est de Monogènes que Plétilamplo a dit : Il est avant toutes choses. C'est lui qui est sorti de l'Infini : celui qui l'a lui-même engendré n'a ni caractère, ni forme et s'est donné naissance à soi-même. C'est celui qui est sorti de l'Ineffable, de l'Incommensurable, qui existe en vérité, celui dans lequel on trouve celui qui existe en vérité, qui est le Père Incompréhensible. Il est dans son fils Monogènes, pendant que tout se repose dans l'Ineffable et l'Indimble en, qu'on ne peut embrasser et dont personne ne dira la divinité, celle qui n'est pas un royaume. Et lorsqu'il pensa à lui, il dit : Vraiment ce qui existe réellement et ce qui n'existe pas réellement, c'est à cause de lui qu'existe ce qui existe réellement en étant caché et ce qui n'existe pas réellement en étant manifeste. C'est lui le vrai Dieu Monogènes : tout le Plérôme reconnaît que c'est par lui qu'ils sont devenus dieux et qu'ils sont devenus supérieurs à ce nom, Dieu. C'est celui dont Jean a dit : Au commencement était le Verbe et le Verbe était en Dieu et le Verbe était Dieu, celui sans lequel rien n'a existé, et ce qui a été fait par lui, c'est la Vie. C'est le Monogènes qui se trouve dans la Monade, qui habite en elle comme dans une ville, et c'est la Monade qui est dans *Sithens*, c'est le *Sithens* qui habite dans le temple, comme un roi, et qui est Dieu. C'est le Verbe Démurge, celui qui a commandé au Plérôme de faire œuvre, c'est le Nous Démurge d'après l'ordre du Père, celui que toute création implore comme Dieu et comme Seigneur, celui auquel tout est soumis. C'est celui que le Plérôme admire à cause de sa beauté et de sa bonté. C'est celui au-dessus de la tête duquel ceux de l'intérieur du Plérôme forment une couronne ; ceux de l'extérieur sont sous ses pieds et ceux du milieu l'entourent, le bénissant et disant : Il est saint, il est saint, il est saint, et, et, et, et, et, et, et, et, et, et, et, et, ce qui veut dire : Tu es vivant parmi les vivants,

tu es saint parmi les saints, tu es être parmi les êtres, tu es Père parmi les pères, tu es Dieu parmi les dieux, tu es Seigneur parmi les seigneurs, tu es avec parmi les avec. Ils le bénissaient en disant : Tu es la demeure et c'est toi qui habites dans la demeure ; et ils le bénissaient en disant au Fils qui est caché en lui : Tu es, tu es, ô Monogène, lumière, et vie, et grâce! Alors le *Sibens* envoya l'Étincelle vers l'Indivisible, elle brilla et devint lumière pour tout lieu du temple du Plérôme. Et ils virent la lumière de l'Étincelle, ils se réjouirent, ils firent entendre des myriades de myriades de glorifications, en l'honneur du *Sibens* et en l'honneur du l'Étincelle de lumière qui s'était manifestée; voyant qu'en elle étaient toutes leurs images, et ils représentèrent l'Étincelle en eux-mêmes en homme lumineux et vrai. Ils le nommèrent *Pantamorphe* et *Par*; et ils le nommèrent *Inabordable*, et tous les noms l'appelèrent *Pantodidymos*. Il est le serviteur des avec, et il sert le Plérôme. Et l'Indivisible envoya l'Étincelle hors du Plérôme, et le Tridynamis descendit dans le lieu de l'Autogéné; et ils virent la grâce des avec de lumière qui leur avait été accordée; ils se réjouirent de ce que *Celui qui est* était allé vers eux. Alors on ouvrit les Firmaments, et la lumière descendit en bas jusqu'à l'extrémité inférieure et vers ceux qui étaient sans forme étant sans ressemblance. Et c'est ainsi qu'ils acquirent la ressemblance de la lumière pour eux. Quelques-uns se réjouissaient de ce que la lumière était allée à eux et de ce qu'ils étaient devenus riches; d'autres pleuraient de ce qu'ils étaient devenus pauvres et de ce qu'on leur avait enlevé ce qui était à eux. Et c'est ainsi qu'il arriva à la Grâce qui sortit. C'est pourquoi on la fit péroratoire. Gloire fut rendue aux avec qui avaient reçu l'Étincelle et des gardiens leur furent envoyés, qui sont *Gumais*, *Etrempantchos* et *Asimous*, avec ceux qui l'accompagnaient. Ils portèrent secours à ceux qui avaient cru à l'Étincelle de lumière.

Et dans le lieu de l'Indivisible sont douze Sources au-dessus desquelles se trouvent douze Paternités qui environnent l'Indivisible, comme des Abîmes ou comme des Firmaments, et formant une couronne au-dessus de l'Indivisible, en lequel se

toute espèce de Vie, toute espèce de Tridynamies, toute espèce d'Incommensurable, toute espèce d'Indivisible, toute espèce de Similitude, toute espèce d'Incommensurable, toute espèce de Solitaire, toute espèce d'Incommensurable, toute espèce de Prévisible, toute espèce d'Autogéné, toute espèce de Vérité : tout est en lui. C'est en lui qu'est toute espèce, toute Grâce : en lui que toute Palasque a reçu la lumière, en lui que tout Nom a été manifesté. C'est la couronne que le Père du Plérôme a placée sur l'Indivisible, celui dans lequel se trouvent les trois cent cinquante-cinq espèces, brillant et remplissant le Plérôme d'une lumière incorruptible et indefectible. C'est la couronne qui couronne toute Puissance : c'est la couronne qu'implorent tous les Immortels ; et par lui, en lui descendront invisibles au jour de la joie ceux qui ont d'abord été manifestés par la volonté de l'Incommensurable, c'est-à-dire Protia, Paulia, Pangnia, eux (ces trois), et ceux qui sont avec eux. Et ensuite tous les nous invisibles recourront de lui leur couronne, pour se précipiter vers les invisibles qui recevront la leur couronne dans la couronne de l'Indivisible, et le Plérôme recevra sa perfection de l'Incorruptible. C'est à cause de cela que ceux qui ont pris corps font une prière, désirant abandonner leur corps pour recevoir la couronne qui leur est réservée dans l'non incorruptible. Et c'est l'Indivisible qui le premier a été non avant toute chose, et qui a été gratifié de tous les biens par celui qui est supérieur à tous les biens : et il a été gratifié de l'Abîme incommensurable, celui où se trouvent des Paternités innombrables, celui dont l'Écclésiaste est sans caractère, ayant en elle les caractères de toute créature : celui dont l'Écclésiaste se compose de doute Écclésiastes et qui en son milieu a un bien que l'on nomme la *Terre productrice des dieux* ou la *Terre qui enfante les dieux* : c'est la terre dont il a été dit : Celui qui travaille sur terre sera rassasié de pain et il agrandira son aïe ; et ainsi : Le maître du champ que l'un aura travaillé possédera tout bien. Et toutes ces Puissances, qui sont dans cette terre qui engendre le Bien, ont reçu la couronne : c'est pourquoi elles savent, à cause de la couronne qui est sur leur tête, si les Paralimptor sont sortis de l'Indivisible, ou non. C'est d'elle

qu'est la *Mère-Universelle*, qui a eu elle sept Sagesse, neuf Eunnées, dix Décades; et au milieu se trouve un grand *Kanoun*: un grand Invariable au haut au-dessus avec un grand *Inné*¹ et un grand Incontenable, dont chacun a trois visages. Et la père, la bénédiction, l'Hyman des créatures sont placés sur ce *Kanoun* qui est au milieu de la *Mère-Universelle*, au milieu des sept Sagesse, au milieu des neuf Eunnées, au milieu des dix Décades. Et tous ceux-ci se tiennent debout sur le *Kanoun*, rendus parfaits par le Fruit des sons, celui que leur a ordonné le Monogénès arché dans l'Indivisible, celui qui a une Source devant lui entourée Par Houn Christis ayant chacun une couronne sur la tête, ayant douze Puissances qui l'environnent au dedans, bénissant le roi Monogénès et disant : C'est à cause de toi que nous portons la gloire, et par toi nous voyons le Père du Plérôme, *Sanctus*, et la Mère de tous les biens, celle qui est cachée en tout lieu, c'est-à-dire l'Épouse de tous les saints, l'Épouse de tous les Dieux et de tous les Seigneurs : elle est la source de tous les Invariables, et ton image est la mère de tous les Incontenables, la puissance de tous les Infinis ? Et ils bénissent le Monogénès en disant : C'est à cause de ton image que nous te voyons : que nous avons couru à toi, que nous nous tenons en toi, que nous recevons la couronne incorruptible, celle que l'on connaît par elle. Gloire à toi, ô Monogénès, à jamais ! Et tous ils dirent amen à la fois. Et il devint un corps lumineux, il traversa tous les sons de l'Indivisible, jusqu'à ce qu'il parvint au Monogénès qui est dans le Mémable, qui habite dans une Tranquillité ou une Solitude, et il reçut la grâce du Monogénès, c'est-à-dire de sa *Christis* ; il reçut aussi la couronne éternelle. C'est le Père de toutes les Eunnées ; c'est le Chef de tous les corps immortels, c'est celui à cause duquel on donne la résurrection aux corps. Mais en dehors de l'Indivisible et en dehors de son Eunnée sans caractère, celle en laquelle se trouvent tous les caractères, il y a trois autres Eunnées dont chacune fait neuf Eunnées, et en chacune se trouve un *Kanoun* ou

¹ Il faut entendre ce mot dans le sens du mot *né*, ce est parfait, ce qui n'est pas dans le sens ordinaire du mot *inné* : idée innée.

sont rassemblés trois Pères, un Infini, un Ineffable et un Incon-
tenable. »

J'arrête ici cette longue citation dont j'expliquerai plus loin la valeur et l'intérêt. La description se continue longtemps encore, et je pense qu'on sera en aisément qu'il s'agit bien en tout cela de la connaissance de l'Invisible divin, selon l'expression abstraite, ou des Dieux invisibles selon l'expression concrète. La description de ces invisibles nous fait connaître par la suite une foule de choses dont les Pères grecs ne nous ont donné aucune idée : l'auteur y parle d'un monde où il y a trente Paternités entières, chacune, de trente Puissances. Il les décrit une à une. Après la douzième il place cinq Puissances aux noms ineffables qui sont Agapis, Elpis, Pistis, Gnôsis et Eirini. En quelques lignes, il est fait un splendide éloge de la Gênes qu'on appelle le Temple du Plérôme et la Porte de Dieu. La Paix est l'Abîme incommensurable où se trouvent les trois cent soixante-cinq Paternités; grâce auxquelles on a divisé l'année en trois cent soixante-cinq jours. La Paix est longuement décrite. C'est vers elle que s'élèvent les prières et les supplications de la Mère-Universelle; pour leur donner une forme, car elles sont matérielles, on les envoie dans le Plérôme de *Sithen* par lequel ils ont souvenir de ceux qui sont dans l'aion extérieur, celui dans lequel se trouve la Matière, abîme de Tridynamos où pousse la lumière de Monogénès qui cause une perturbation effroyable. Grâce au Surveillant la paix fut rétablie, et l'aion ne fut jamais plus ébranlé. Un Verbe Dénouage parfait l'œuvre et tout rentre dans l'ordre primitivement établi et qui est décrit. Alors entre en scène un Protogénitor qui reçoit les prémices de la *Fidélité* qui habite dans la Mère-Vierge, nouvel aion : de nouveaux êtres sont créés; entre autres l'Homme sensible. Puis est décrite l'origine du Mal, qui est telle : « La Mère-Vierge donna à tous les aions la lumière dans sa lumière ineffable, elle leur donna des myriades de myriades de Puissances afin d'établir le Plérôme en une seule fois; elle passa ses vêtements et leur donna la forme d'un voile qui l'enveloppait de tous les côtés; elle se répandit sur eux tous; elle les

Ne tous se lèver, elle les partagea tous selon les hiérarchies, selon les ordres et selon la *Prémia*. Alors ce qui était se sépara de ce qui n'était pas, et ce qui n'était pas fut le Mal qui se manifesta dans la Matière. — La Matière est manifestement organisée, et organisée à l'imitation du Plerôme, selon ce principe de similitude dans le développement que j'ai fait remarquer¹, et que l'on trouve dans tous les systèmes gnostiques. Les mêmes noms sont employés pour désigner les sens correspondants, et ce n'est pas toujours chose facile de trouver son chemin au milieu de ce feuillage presque inextricable. Le Propatôr qui est sans doute inférieur au Protogénitôr, s'il ne lui est identique, se fait un Plerôme : il est comblé de grâces et de faveurs par ses supérieurs, il s'en réjouit avec sa mère, et il est facile de voir que nous au sommes au rôle que le fils de Sophia extérieure remplit dans les systèmes analysés par les Pères grecs. Ce rôle est assez brièvement exposé : sous l'apparence d'images multiples et recherchées dans leur obscurité, il ne diffère pas de celui que l'on connaît. Ces images ont cependant cela de bon qu'elles nous permettent de voir que l'auteur de cette exposition, ou de ce système, avait connaissance des systèmes de philosophie grecque. On voit aussi pour quoi certains parties de la Matière était appelée *essence de droite* et une autre *essence de gauche* : les Pères grecs avaient fait obscurer cette dénomination curieuse, mais l'explication qu'ils en donnaient diffère de celle que contient notre traité gnostique. Aussi l'on est naturellement amené à se demander si dans cette extraordinaire mixture des éléments les plus hétérogènes et des images les plus incohérentes, les Pères grecs, l'auteur des *Philosophumena* et saint Irénée entre autres, ont toujours bien compris la Herse gnostique consultée et analysée par eux. On a déjà posé cette question et on l'a résolue par la négative : je crains bien que le traité gnostique ne fournisse un argument péremptoire en faveur de cette solution. Cependant je crois qu'il ne faut pas l'entendre aux lignes générales des systèmes : ces lignes générales

1) Cf. H. Amelinckx, *Essai sur le gnosticisme syriaque*, p. 29, et surtout sa l'analyse de quelques systèmes.

sont bien déterminées parce qu'elles étaient plus faciles à saisir; quant aux détails, les Pères s'y sont perdus plus qu'on ne le croit d'ordinaire.

En fond du drama mystique, s'il y a quelquefois tragédie, il y a plus souvent comédie. Il semble que les anges et les mondes eux-mêmes jouent à un perpétuel jeu de cache-cache. A peine une grande Paternité s'est-elle manifestée qu'elle se cache; tous les anges délaissés errent alors vers elle pour la ramener; elle revient, non par elle-même, mais par les Puissances amonées d'elles qui consolent et tranquillisent les délaissés. Le résultat de la disparition et de la réapparition dernière de la Paternité dans le traité de *l'Invisible divin* est la création d'une terre sérieuse pour la demeure de ceux qui auraient quitté la terre réelle avant la complète régénération de tous. La description de cette terre est vraiment fort curieuse; malheureusement elle s'arrête court par une lacune qu'il est impossible d'apprécier.

Quand le texte reprend, le manuscrit est malheureusement trop fragmentaire pour qu'on en puisse tirer une connaissance exacte de ce que l'auteur y traitait*. Ou y voit cependant que le Père premier y était en œuvre et conférait à Monogénès de nouvelles dignités et de nouveaux honneurs. Vient ensuite un long hymne où sont exaltées les prérogatives de Monogénès, où on le prie et où on trouve certains détails sur la création de l'homme qui correspondent au système que l'auteur des *Philosophumena* attribue à Simon le Mage. Au bout de six folios, il y a une nouvelle lacune, dans laquelle se doivent placer quelques feuillets détachés. Le texte ne reprend d'une manière sérieuse que trois pages avant la fin, par une glorification que Jésus adresse au Père de toute Paternité, au Dieu humuable, et que ses Apôtres répètent aussi après lui. Celle fin, je le redis, est tout à fait dans le mouvement du traité et termine logiquement une œuvre composée pour faire connaître *l'Invisible divin*, qui est si souvent appelé, au cours de l'ouvrage, Père de toute Paternité, ou de noms équivalents. On remarque

* Il y a encore une page que Wallis n'a pu lire et où il n'a pu distinguer que la formule de l'Épique : *Ταύτ' ἐστιν*. Je tiens à la fin.

en ces trois dernières pages une formule qui revient dix ou douze fois (c'est la formule abrégée dont j'ai parlé dans le premier paragraphe) ; cette formule se retrouve la même dans deux folios disjointes du reste du manuscrit, mais se suivant l'un l'autre par le sens. Ces deux folios contiennent le premier emploi de la formule, qui est celle-ci : « Je te chante un hymne de louanges; O Père de toutes les Paternités », etc. Elle est précédée de la promesse que j'ai déjà mentionnée plus haut, à propos de l'abréviation. Cette promesse consiste en l'assurance que Jésus donne à ses disciples de les conduire à travers tous les mondes jusqu'à l'anné du Dieu de vérité, en les rendant victorieux de tous ceux qui voudront s'opposer à leur passage, grâce à la révélation de certains mystères dont il s'engage à les rendre participants. Je crois que cette promesse est le lien qui réunit les deux traités l'un à l'autre, car le second n'est que l'accomplissement de la promesse qui termine le premier. Ce serait donc de propos délibéré que les deux traités auraient été joints l'un à l'autre, et non par simple aventure, de telle sorte que le second complète le premier. En effet, d'après la doctrine gnostique, il n'aurait servi de rien aux fidèles de la Gnose d'avoir la connaissance de l'Invisible divin, s'ils n'avaient pu arriver jusqu'à la suprême Intéllécté dans l'anné du Dieu de vérité. La possession de la Gnose assurait l'initiation aux mystères : l'une présupposant l'autre, ou, pour mieux dire encore, l'une ne pouvait pas exister sans l'autre. Ces réflexions qui ne me sont aucunement suggérées pour le besoin de la cause, mais qui jaillissent de la connaissance même des doctrines gnostiques, me servent d'un fort appui, lorsqu'il faudra déterminer à quel système appartiennent les doctrines exposées dans ces deux traités qui, je le répète, se complétaient l'un l'autre.

L'analyse du second traité est beaucoup plus facile que celle du premier. Sans revenir sur le sens que j'ai attribué au titre, et que je crois le seul bon, je peux dire qu'il aide à comprendre tous les développements qui vont suivre. Jésus va remplir la promesse qu'il a faite, il fait par avance le compte de tous les mystères qu'il va faire connaître à ses disciples, et tout d'abord le Mystère de remettre les péchés qui leur permettra de traverser

tous les sens et d'arriver à l'un du Trésor, c'est-à-dire au lieu où siège le Dieu de vérité; pour cela ils auront à traverser les Gardiens de l'un du Trésor, les trois Amen, les Gémements, les Tridynamies, les Hiérarchies des cinq Archées, les sept Voix à l'intérieur desquelles on trouve le lieu des Incalculables de l'un du Trésor; il recommande à ses disciples de ne pas divulguer ces mystères aux indignes, surtout à ceux qui commettent une horrible abomination désignée en termes exprès et qui adorent la puissance du grand Archéon. Jésus décrit cette puissance afin de mieux la faire connaître. Il énumère ensuite les mystères qu'il va faire connaître : le Mystère des deux sens et la manière de les invoquer pour entrer et les traverser, le Mystère de l'Incalculable divin, le Mystère de ceux du milieu et la Mystère de ceux de la droite. Auparavant, il donnera à ses disciples les trois baptêmes, le baptême d'eau, le baptême de feu et le baptême de l'Esprit-Saint, et en outre le Mystère qui leur permettra d'envoyer de dessus eux la malchance des Archéons; le huit sera couronné par l'opération pneumatique. Les disciples, ayant cru que là se borneraient les libéralités de Jésus dans l'initiation, lui demandent pourquoi il ne veut pas leur donner le Mystère de l'un du Trésor. Jésus voit le chagrin de ses disciples qui pleuraient; il leur promet de leur faire connaître ce mystère de l'un du Trésor, des Gardiens des portes, des gémements, des trois Amen, des cinq Archées, des sept Voix, de la Volonté des quarante-neuf Puissances et enfin le Mystère du grand Nom de tout Nom, c'est-à-dire du grand Trésor de l'un du Trésor. L'ordre en est peu différent dans cette seconde énumération, il y a omission et addition; mais le plan est semblablement le même et l'on peut se servir de ces données pour établir la marche de l'initiation. Cependant avant d'aborder son sujet par le commencement, Jésus semble s'écarter de la route qu'il doit suivre et commencer par la fin; mais ce n'est là qu'un artifice pour mieux séduire ses disciples par l'annonce et la description anticipée des merveilles que produira l'initiation aux mystères des cinq Archées et des sept Voix. Il revient bientôt au commencement et le récit de l'initiation commence par la description du premier baptême.

Je ne ferai pas ici la description de ces cérémonies fort curieuses ; on la trouvera dans la traduction du texte. Ces cérémonies ressemblent autant qu'on peut le désirer à celles qui sont décrites dans la *Prima-Sophia* et qui sont malheureusement interrompues par une lacune du texte¹⁾. Ici nous avons la série complète, et en plus nous avons les chiffres qui correspondent à chaque monde, les secours, c'est-à-dire les amulettes qu'il faut avoir et connaître pour entrer dans chaque monde. Ces secours sont dessinés dans le texte et admettent les formes les plus diverses ; il fallait les présenter en arrivant à chaque monde, comme on présentait sa tessere pour entrer au théâtre. Nous avons en outre les *apologies* que l'on devait réciter, c'est-à-dire les mots de passe qu'il fallait prononcer pour convaincre les anges que la possession du chiffre et du secours n'était pas solesptique, mais que l'initiation avait bien été réelle et complète, d'autant mieux qu'il fallait tenir le secours et réciter l'*apologie* d'une certaine manière, en la posture liturgique et sans doute aussi, quoique cela ne soit pas expressément dit, avec l'intonation de voix convenable. L'emploi de ce chiffre, de ce talisman, et de ces apologies avait un effet merveilleux : lorsque l'âme se présentait dans un monde, aussitôt accouraient à elle tous les Arhonts de l'éon, toutes les Puissances, tous les habitants en un mot, prêts à lui faire tout le mal qu'aurait encouru sa témérité : elle disait le chiffre, montrait le talisman, récitait la formule, et tout d'un coup. Archons, Puissances, habitants de l'éon, tous lui faisaient place et s'enfuyaient à l'Occident. L'âme pouvait continuer son voyage, passer à l'éon supérieur et refaire la même cérémonie avec le même effet.

Il n'est pas possible, d'après ce récent traité, de dire combien de fois la cérémonie se renouvelait. Non seulement, au cours de l'œuvre, Jésus développe son plan primitif et nous fait passer à travers une foule d'éons nouveaux improprement dits ; mais encore il y a des lacunes et je suis tout porté à croire, je pourrais

1) *Prima-Sophia*, p. 272-275 du texte et p. 244-250 de la trad. Cf. E. Reclus, *Essai sur le gnosticisme égyptien*, p. 237-238 et passim. 243-244.

presque dire je suis certain, que ces lacunes sont considérables. En effet à un certain endroit nous sommes au quatrième ou au cinquantième mon, il y a lacune et lorsque le texte recommence nous nous trouvons au cinquante-septième. D'après ce qui précède il semblerait que nous fussions arrivés au dernier mon, c'est-à-dire à l'ère du Trésor, et l'on est surpris de voir que dans cet ère du Trésor il y a un premier mon, puis un second, puis un troisième, et finalement, si j'ai bien placé les folios, soixante. J'ai cru tout d'abord qu'il y avait erreur de copie¹, qu'il fallait lire sept, huit et neuf mais au dixième au lieu de trouver le chiffre six, j'ai rencontré le nombre soixante écrit en toutes lettres. Il n'y avait donc pas moyen de s'y tromper : l'auteur parlait bien de soixante ères. Il y avait là de quoi faire tomber tout mon système, mais la lumière, dont il est si souvent question, a daigné briller à mes yeux, et j'ai compris l'économie du *Pierôme* tout entier.

Ce mot *Pierôme* a, je crois, trois sens fort différents : il en a tout au moins deux qui sont certains. Je crois tout d'abord qu'il désigne l'ensemble des mondes y compris notre terre, mais que seulement il s'applique sur notre terre aux psychiques qui peuvent être admis à jouir d'une partie des prérogatives du vrai gnostique et aux pneumatiques qui jouissent de toutes ces prérogatives par essence, les hyliques n'en font pas partie, parcequ'ils appartiennent à la mauvaise création, sont essence de ténacité, selon le terme employé, et doivent être détruits, anéantis. Je ne veux pas affirmer cette compréhension du mot *Pierôme*; elle n'est pas péremptoirement établie, mais elle semble bien ressortir des textes, surtout de ces deux traités². Quoiqu'il en soit, il est cer-

1) Cette erreur serait assez facile à comprendre. Les chiffres copiés s'écrivent par des lettres grecques et sont parfois de la proposition α; Or la lettre α s'écrit aussi 50. Elle est alors entendue d'un trait 5, ce qui arrive aussi à la proposition ω se prononçant 50.

2) L'incertitude relative provient de ce que le mot *Pierôme* a été traduit en copse *παιρημ*. Le mot *παιρημ* est très ambigu, il s'emploie avec un autre sens, se prononce l'astuce et est commun. De là l'incertitude. Pour une fois que le mot grec n'est pas plus compréhensible, le traduire en grec ne peut

louis et la marche du traité est logique. Il est vraiment regrettable que les lacunes soient aussi nombreuses et aussi considérables : elles rendent impossible d'indiquer avec certitude quelle place il faut assigner à certains feuillets qui sont évidemment partie de ce traité, mais dont on ne peut dire avec certitude à quelle partie du traité ils se rattachent.

Nous sommes plus heureux avec la dernière partie du traité, ou du moins ce qui nous en reste. Ce dernier débris comprend quinze folios qui se suivent, soit trente pages. Il contient la description des émanations du Dieu de vérité, appelé leon, c'est-à-dire la description des *aeons* sortis de lui. Quand je dis description, j'emploie le mot propre : car il y a à la fois description verbale et description graphique. Le Dieu de vérité est représenté par un bassin rempli d'eau, l'hiéroglyphe égyptien lui-même : c'est l'Akhme, le Hâz des Perses grecs. Il est décrit en détails et l'on donne ce que l'on nomme maintenant son caractère. Ce caractère doit être le correspondant du *aeon* de chaque *aeon* ou monde intermédiaire. Comme ces *aeons* ont été dessinés, les caractères le sont aussi. Le Dieu de vérité est en dehors du Plérôme, car la première émanation est appelée le premier *aeon*, et il n'y a lieu d'entretenir aucun doute, le chiffre est adhérent à la représentation. La chaîne de ces *aeons* émanés et de ces représentations graphiques, avec le dessin des caractères, est ininterrompue jusqu'au vingt-huitième *aeon*, et là le manuscrit se termine. D'après les lois de l'émanation, tous les *aeons* se ressemblent : aussi dans notre traité, la même figure est-elle employée pour les représenter tous. Cette figure est un carré dans lequel sont inscrits quatre autres carrés de dimensions de plus en plus petites à mesure qu'ils se multiplient et s'approchent d'un centre où est inscrit le nom du *Pneûma* supérieur de ce monde. Ces carrés varient en nombre : certains *aeons* en ont seulement trois, d'autres quatre, d'autres cinq, d'autres six. Nul n'en a plus de six. Il me paraît impossible de savoir pourquoi ce nombre de carrés varie. J'avais d'abord cru que le nombre de carrés devait aller en augmentant à mesure que l'émanation s'augmentait. En effet dans l'*aeon* du Dieu de vérité, il n'y a qu'un carré


mais dès le second œon, il est évident que la chose n'est pas. Le scriba, ou l'auteur, n'a peut-être reculé devant le nombre de soixante carrés qu'il eût fallu pour le dernier œon, ou peut-être ont-ils laissé au lecteur le soin de suppléer les carrés qui ne sont pas dessinés. En ce cas il faudrait que leur intention ait été d'ajouter un carré par émanation. Mais, je dois le dire, je ne puis pas à cette intention, je crois au contraire que l'auteur a voulu montrer par la même figure géométrique l'identité de chaque œon au seul point de vue de la confirmation, sans s'occuper de la déféction qui s'aggravait à mesure que l'œon s'éloignait du principe primitif de son émanation. D'un autre côté je crois que la figure n'est complète qu'en un seul cas et que les six carrés dont je viens de parler devaient eux-mêmes se trouver dans un carré beaucoup plus grand, comme cela est marqué au second œon et indiqué à tous les autres par deux lignes parallèles horizontales, l'une supérieure avec une porte à l'extrémité gauche quand on entre, l'autre inférieure sans qu'une porte soit indiquée au second œon; mais il est évident que cette seconde ligne avait aussi une porte, car on la trouve indiquée dans d'autres œons. Cette porte est alors placée vers le milieu, comme la porte supérieure, excepté au second œon, où je crois à une erreur du scriba. La porte supérieure servait d'entrée, la porte inférieure de sortie : l'une et l'autre avaient trois gardiens. Les autres carrés parallèles ont aussi chacun une porte pour entrer et parvenir jusqu'au Trésor de l'œon. C'est-à-dire au lieu où se trouve le grand Archôn, ou le Jeun, comme il est appelé; l'autre pour sortir et pénétrer dans un œon supérieur. Entrée et sortie sont marquées par la lettre α quatre fois répétée. Le caractère de l'œon se trouve dessiné au dessous des carrés intérieurs. Dans l'espace vide étaient écrits le nom mystique de l'œon, les noms des gardiens et les noms des émanations types. Je tout d'après une feuille analogue, la même dans les vingt-huit œons qui nous sont parvenus. Malheureusement les noms des gardiens et des émanations étaient en général effacés, quand Woida prit la coupe du papyrus et il se contenta d'écrire *Nomina barbara* au lieu de chercher à les lire. Il en a cependant

la quelques-uns et j'ai pu moi-même en lire quelques autres. Ce sont bien des noms barbares et au fond ils sont peu intéressants, car ils sont formés par la multiplication des mêmes syllabes et des mêmes voyelles. Ce qui nous en reste permet de voir que ce ne sont pas les mêmes noms que ceux qui se trouvent dans les autres sous traversés en premier lieu en vertu de l'initiation, nouvelle preuve qu'il ne s'agit pas des mêmes mondes, mais bien d'un Plérôme différent.

J'arrête ici l'analyse du second traité; aussi bien ne puis-je aller plus loin dans de matière sujette à l'analyse. Ce que j'ai dit suffit pour démontrer avec évidence que nous sommes bien en présence d'une double œuvre gnostique, arrivée jusqu'à nous dans sa forme première, sous le vêtement d'une traduction. Le prix du document est donc inappréciable pour les érudits que l'étude du gnosticisme intéresse. Désormais on pourra juger les gnostiques d'après leurs œuvres, plus encore qu'on ne le pouvait faire après la publication de la *Pistis-Sophia*, publication incomplète, car en présence de pareilles œuvres l'éditeur a le devoir de dire au public ce qu'il pense de l'ouvrage qu'il publie, afin de mettre le public lui-même en mesure de juger autant que possible de la valeur de la traduction. Pour éviter ce reproche, il me reste maintenant à rechercher de quel système ressortent les deux traités, quelle est leur origine et à quelle époque ils ont été composés. La première et la dernière question étant connexes je commencerai par la seconde qui me conduira naturellement aux deux autres.

III

Je le dis tout d'abord; les deux traités du papyrus Ixyous appartiennent au gnosticisme égyptien et les preuves en abondent. Il ne s'agit plus ici de la forme des ouvrages, mais du fond. Cette forme fut grecque; le vêtement copte n'est qu'un vêtement d'adaptation, c'est-à-dire de traduction. Ce fait seul que les deux traités ont été traduits en copte nous nous naturellement à supposer que les matières traitées étaient connues des Égyptiens et

leur étaient agréables, par conséquent que les traités contenaient un certain nombre d'idées en quelque sorte autochtones. J'ai déjà parlé de la présence de véritables signes hiéroglyphiques dans les sceaux des noms du monde intermédiaire et dans les caractères des noms du Plérôme supérieur. Il serait bien difficile de supposer que ces signes aient pu être dus au seul hasard, surtout quand l'on observe que l'un d'entre eux initie non seulement la connaissance oculaire, mais l'intelligence du signe idéographique. Je veux parler du caractère du Dieu de vérité, celui qui est à la tête du Plérôme supérieur, celui que saint Irénée a appelé *Boû*; dans l'analyse qu'il a faite du système valentinien. Ce caractère se compose d'un bassin contenant les trois lignes ondules par lesquelles les Egyptiens représentaient l'eau (); l'intention de l'auteur est bien évidente et il savait parfaitement le sens général de ce bassin rempli d'eau. Il n'y a pas à objecter que le Dieu de vérité n'est pas appelé *Boû*; dans le traité et qu'il ne faut pas l'identifier avec le Dieu premier du système analysé par saint Irénée. En effet il est évident d'après les deux traités que les Perses touchant au milieu d'un nombre considérable de variables pour un même son, quelquefois de dix à quinze, n'ont pas toujours choisi le principal.

Maïs il y a plus en faveur de ma thèse que la présence fortuite ou même fortuite de quelques hiéroglyphes. Je crois avoir démontré, en traitant de Basilide et de Valentin dans l'*Essai sur le gnosticisme égyptien*¹, qu'une grande partie des idées admises par eux dans leurs systèmes décollaient d'une source égyptienne. J'aurais pu partager cette démonstration et y ajouter un nombre de faits beaucoup plus considérable²; ce que j'ai à dire ici me fournit l'occasion d'ajouter quelques considérations. Parmi

¹ R. Assolvent, *Revue sur le gnosticisme égyptien*, 2^e part., pp. 111; 3^e part., ib. v, p. 221-222, et 224-225.

² L'époque à laquelle je lis cette dissertation est déjà bien éloignée; plus de huit ans. J'aurais pu en enrichissant les données, bannir d'une impression qui n'a pas été même je songe pas ajouter son nombre de citations mais j'ai voulu laisser à mes lecteurs la forme que je lui ai donnée tout d'abord, qu'ils à la reproduire.

les génies de toute sorte qui peuplent chaque souf et qui forment le Plérome par leur ensemble. Il y a une hiérarchie qui est immensément *doxaparaclumantine* ou *paraclumantior*, car je crois à l'identité de souf pour les deux mots. Ces génies *hévéreurs* ont un rôle bien déterminé : ce sont eux qui prennent l'âme à la sortie du corps et la conduisent à travers tous les soufs jusqu'à ce qu'elle soit arrivée au séjour du Dieu de vérité. Dans l'antique religion égyptienne, il y avait un dieu spécial chargé de recueillir l'âme au sortir du corps, de lui « ouvrir les chemins » qui devaient la conduire dans la salle où Osiris l'attendait avec ses quarante-deux assessseurs pour la juger : c'était Anubis dans son rôle de psychopompe ¹. Dans la nouvelle religion égyptienne, c'est-à-dire dans le christianisme tel que les Coptes l'ont adapté aux idées de leurs anciennes croyances, les anges descendaient du ciel pour recueillir l'âme sortant du corps et la conduire au ciel, si elle le méritait ; dans le cas contraire c'étaient des esprits infernaux qui remplissaient le même office ². Ce voyage de l'âme à travers les soufs gnostiques ressemble de tout point au voyage d'une âme égyptienne dans l'Amenti. L'âme gnostique devait être munie de talismans, savoir les mots de passe, combattre des monstres de toute espèce, avant de pouvoir passer d'une région à l'autre. L'âme d'un dévot égyptien, entrée dans la montagne par la fente qui servait d'entrée au royaume d'outre-tombe trouvait sur son passage quantité de monstres qui s'opposaient à son avancement, nombre d'obstacles qu'elle ne pouvait traverser sans avoir le mot de passe : elle devait même avant de traverser le grand fleuve de l'Amenti et être reçue sur la barque où se tint tout un interrogatoire où elle devait justifier de sa connaissance des mystères ³. L'âme d'un chrétien d'Égypte lorsqu'elle faisait le grand voyage de la terre au ciel, escortée des anges conducteurs, trouvait sur son chemin un nombre presque infini de Puis-

1) Cf. Petrie, *Field manual de archéologie*, p. 117-128; *Penitence égypt.*, p. 24-81.59. Le nom d'Anubis en cette fonction est *W. x t p t*.

2) Cf. E. Amelineau, *Le christianisme chez les égyptes Coptes*, p. 93; — *Mémoires pour servir à l'hist. de l'Ég. chr. aux IV^e et V^e siècles*, p. 193-191.

3) Testuduck, *ib.*, 2022.

sauces de toute sorte et de tout vîsage, qui voulaient se l'approprier, elle avait à traverser un immense fleuve de feu, et c'était ce qui faisait trompér le grand Antoine¹. à son lit de mort : elle ne pouvait sortir victorieuse de tant d'épreuves qu'en se réclamant de quelque saint ou de quelque action qui obligeait les saints à lui porter secours². Les monstres sont les mêmes dans la *Pistis- Sophia* : on voit quantité de génies méchants avec des figures d'animaux féroces³; dans l'un des deux traités il est parlé d'une Puissance à tête de lion. Pour imaginer ces monstres, les gnostiques égyptiens n'avaient eu qu'à regarder les statues des temples, les vignettes des papyrus funéraires, qui se voulaient encore et les représentations des tombeaux, s'ils y sont entrés. Les chrétiens ont conservé les mêmes monstres, le psychopompe à une figure de chien ou de chacal, tout comme Anubis; mais il est devenu méchant⁴. Il n'est pas jusqu'à des noms à triple figure qui n'aient une origine égyptienne. A Denderah, dans le magnifique temple qui existe encore, on peut voir des colonnes à quadruple fleur d'Hathor, c'est-à-dire dont les chapiteaux sont formés par une tête d'Hathor quatre fois répétée⁵. Enfin

1) Ce terriblement a trouvé son expression dans notre prière : Eh! qui, sans Dieu, li y a unilaté d'ombres que la terre le Seigneur et la nature d'elles ne se présente! — Je crain bien que cette prière n'est pas authentique; du la trouver dans la Bibliothèque de presque tous les grands monastères. Voir la dit à Soiermes, dans à Florentin, et tous les deux répondent que la prière est long, a toute prière de puissances méchantes. Cf. E. Amélineau, *Monuments pour servir à l'hist. de l'Ég.*, aux 1^{er} et 2^{es} séries, p. 83-89, 421-472; *Étude sur le christianisme en Égypte au 1^{er} siècle*, p. 50 et 100.

2) Cf. Amélineau : *Monuments pour servir à l'hist. de l'Ég. chrétien*, aux 1^{er} et 2^{es} séries, p. 88-90; 473-474; 471-472, etc. — *Étude sur le christianisme en Égypte au 1^{er} siècle*, p. 58-61; 138-140. — *Le christianisme des ans. Egypte*, p. 58-70. — *Étude sur la sainte Église et le christianisme primitif dans la Haute-Égypte*, p. 44-45.

3) *Pistis- Sophia*, papyrus et papyromentari n. 105-106 du texte, 88 de la traduction, etc.

4) Cf. dans E. Amélineau, *Mon. pour servir à l'hist. de l'Ég. chrét.*, aux 1^{er} et 2^{es} séries, la dénomination attribuée à saint Cyrille et l'épisode de la mort de l'empereur Simmacus, p. 178-183.

5) Je ne sais pas que le changement de nombre doit être une légende quelque autre et que j'observe. Le nombre trois est un nombre sacré dont

L'on rencontre dans l'un des traités du papyrus Bruce un membre de phrase qu'on dirait écrit en lettres grecques au lieu de l'être en caractères hiéroglyphiques; ce membre de phrase dit de l'éon chef d'un monde qu'il est la « Père et la Source de tout les êtres, celui qui a produit tous ses membres ». De même dans les textes des hymnes de l'époque pharaonique, le Dieu crée les dieux qui sont ses membres¹. La doctrine est bien identique, d'autant plus que dans les deux cas il y a émanation;

Je ne pousserai pas plus loin ces comparaisons : je pourrais les multiplier; mais il faudrait alors allonger outre mesure cet article et passer en revue les deux traités en entier. Ce que je veux dire suffit amplement à montrer que le fond des doctrines gnostiques exposées dans le papyrus Bruce repose en grande partie sur des doctrines antérieures et profondes dans l'antique Égypte. Par conséquent, il n'est pas téméraire de dire que ces deux traités doivent se ranger parmi les œuvres qu'a produites le gnosticisme égyptien et qu'il faut les attribuer à quelqu'un des maîtres du gnosticisme en Égypte. Or quel est ce maître? La question doit être examinée de très près avant qu'on y puisse répondre.

Les premiers noms qui se présentent à l'esprit quand on parle des maîtres du gnosticisme égyptien sont ceux de Basilide et de Valentin. Les autres, comme Carpocrate, Ptolémée, Haracleon, Coluche, ont une doctrine trop apécisée, ayant de trop près suivi les fantasmagories valentiniennes pour qu'on puisse penser à eux. Ils doivent donc être écartés *a priori*, comme ne répon-

Temps et être deux mots à se plus dans les systèmes gnostiques que ne l'ont les uns de quatre. D'autres pays ont eu des divinités semblables : tout le monde connaît Osiris et ses trois garçons. On n'a de même objecté que l'idée d'un fils inférieur à son père en tant que Dieu était connue du monde grec et latin. Je ne le nie pas, je le nie comme tout autre; mais je veux observer que dans le gnosticisme, il ne s'agit pas d'un fils qui tue son père, tout dieux qu'ils soient l'un et l'autre, mais d'un fils qui fait du bien à son père. De même les mots à être risquent tout sans remplir de bien et de puissance; ce ne sont point des monstres. Je veux donc qu'il y a là une œuvre différente que l'on ne doit pas mépriser. Nous ne détruis pas l'autre, il le range.

1) Ces paroles sont factuelles et composées de tous les égyptologues.

l'union universelle, il est dit que l'invisibilité régnera dans tous les mondes; c'est-à-dire qu'aucun des mondes inférieurs ne pourra voir, et par conséquent connaître, ceux qui sont au-dessus de lui. Enfin on retrouve les noms de l'Ogibda et de l'Ellebdemide¹, et même, sous la dénomination d'Ellebdemide, nous voyons une collection « sans caractère et ayant en elle le caractère de toute créature », répondant d'une manière évidente à la confusion de tous les germes dont Haslido a fait la base de son système. Je ne dois pas oublier qu'il n'est point jusqu'au terme si extraordinaire de *Filido* qui ne se retrouve dans le premier traité répété plusieurs fois².

Des traits ne sont pas les seuls qui nous reportent à Basille : Basille était le disciple de Ménandre, le condisciple de Saturnilos¹ ; il connaissait sans doute le système de son condisciple comme celui de son maître ; le rôle de l'Évangile ou son système reproduit assez bien celui de l'Étincelle de vie dans Saturnilos, avec cette différence qu'Évangile n'est pas redouté ou captivité comme Étincelle. Dans le premier de nos deux traités je retrouve une Étincelle qui joue un rôle méfaisant et descend dans tous les mondes : elle n'y est pas faite prisonnière et réduite à un sort misérable ; mais, à sa place, c'est la Grâce qui subit la captivité sans toutefois en être réduite aux extrémités dont parlent les Pères grecs². Le même traité nous fait remonter

Das Wort *Thalassidroma* ist bei uns ausschließlich an die an der Küste vorkommende *Thalassidroma leucorhoa* gebunden und bedeutet die Gattung der weißen Seevögel. Eine der Arten der Gattung ist *Thalassidroma*.

2. Для того чтобы вводить дифференциальную структуру извне, для нас было важно не переносить ее в себя. — *Миллер*, гл. 3, 22-24, о ее введении внутрь личности.

By the same process, we obtain the following: $L_1 = 1$ and $L_2 = 1$.

4) Parmi les fragments encastrés dans la muraille, on trouve, en Egypte, au moins, la *Mithridate* antique, il s'en trouve en ce lieu, selon les auteurs, quelques-uns. Plus de deux millions de pièces, en quelques-uns, sont connues, dans les livres, en ce lieu, en ce lieu. D'autres, en ce lieu, sont connues, dans les livres, en ce lieu, en ce lieu. D'autres, en ce lieu, sont connues, dans les livres, en ce lieu, en ce lieu.

30 Cl. Saint Louis, and Paphos, Thess. Phil., *Philosoph.*, etc., a program of
courses in Music at the University.

encore plus haut dans la genèse gnostique et nous reporte au système attribué à Simon le Mage par tous les Pères et expliqué, sous un jour tout à fait nouveau, par l'auteur des *Philosophumena*¹ ; nous y rencontrons, en effet, la mention fréquente d'*Épinoë* qui joue un si grand rôle dans ce système et celui de *Ménoandre*. Le papyrus Brucé vient donc ici confirmer l'explication des Pères et nous montrer que les systèmes se reproduisaient les mêmes sous des dénominations différentes, avec des formes nouvelles et une architecture plus solide.

Si je m'arrêtais à ces considérations je pourrais attribuer une origine basilidienne au papyrus Brucé, ou tout au moins au premier des traités qu'il contient, car toutes les ressemblances que je viens d'énumérer sont prises du premier traité. En agissant de la sorte comme l'ont fait certains auteurs allemands, à propos de la *Pistis Sophia*, je ferais complètement fausse route. En effet d'autres expressions nous rejettent en plein dans le système de Valentin. Ainsi, il est parlé du *fruit commun du Plerôme*, et l'on désigne par ce nom un nom que l'on chercherait en vain dans le système de Basilide, mais que l'on rencontre dans le système de Valentin. Lorsque la première Sophia, Sophia-Ordoadé, fut réunie au Plerôme dont elle avait été d'abord exclue, et que la paix, la concorde et la confiance eurent été rétablies parmi tous les sons qui tremblaient pour eux, alors, d'un commun accord, ils prirent la résolution de rendre gloire au Père et de se remercier en faisant émaner d'eux-mêmes ce qu'il y avait de plus parfait en eux, afin d'en former un seul nom qui posséderait ainsi, en lui-même, toutes les perfections du Plerôme. Celui-ci fut nommé le *fruit commun du Plerôme ou Jésus*². Il n'y a donc pas de doute à entretenir, l'auteur de ce premier traité connaissait le système valentinien. La chose est évidente d'ailleurs : car, si l'on ne rencontre pas, en

¹ Il faut être bien sûr de la genèse, s'en assure l'auteur de Simon le Mage. Quel qu'il en soit du reste système, il semble bien certain que dès le fin du premier siècle il y eut un système baptisé sous ce nom et qui a été le prototype de tous les systèmes gnostiques.

² Cf. *Philosoph.*, III. VI. n. 27, p. 287.

ce premier traité, la mention expresse du mythe de Sophia, on y rencontre plusieurs allusions qui sont certaines. Quand l'auteur parle des prières et des supplications que fait entendre la Mère-Universelle, il est bien difficile de ne pas reconnaître ces prières et ces supplications que fait entendre la seconde Sophia, Sophia-Archamoth, Sophia-Hobdomade, lorsque la lumière s'est retirée d'elle; d'autant mieux que cette seconde Sophia est aussi la Mère-Universelle qui crée toute notre création, en laissant exécuter à Démurge ce qu'elle a créé, alors qu'il ne fait qu'exécuter la volonté de Sophia. Quand on parle des douleurs et des joies des êtres, par lesquelles ils parviennent à l'existence, il ne semble impossible de ne pas voir une allusion à cette partie du système valentinien, d'après laquelle toute la Matière est soumise des passions contradictoires de Sophia délaissée¹. Le mythe complet n'est pas exposé, et cela se comprend facilement, puisqu'il ne doit pas en être question d'après le titre du traité; mais ce mythe est supposé en partie, et il n'y a pas jusqu'à l'expression *essence de droite* qui ne nous y renvoie².

Dans si l'auteur du premier traité connaissait Basileïde et les prédecesseurs de Basileïde, il ne connaissait pas moins Valentin. Dans le second traité, tout se rapporte à Valentin, rien à Basileïde. Les scènes d'initiation qui commencent le traité, la mention de la Dodécade, le nombre de soixante-neuf donné comme renfermant la collection complète des anges du Plérôme supérieur, tout se rapporte à la doctrine valentinienne, et en un point sur lequel nous n'avons aucun autre document, si l'on excepte les scènes d'initiation qui se trouvent en partie dans la *Platée-Sophia*. Les noms barbares des anges, des Générations, des Puissances qui remplissent chaque monde correspondant à ces noms aussi barbares qu'on nous a conservés saint Épiplane³. Cependant s'il n'est

1) Cf. E. Amélineau, *Essai sur le gnosticisme égyptien*, 2e éd., ch. III, p. 388-411, ainsi que tous les textes qui sont cités à ce propos.

2) *Philosophie*, loc. cit., p. 220. — Saint Irénée, *Adv. Hæres.*, lib. I, esp. vii. — *Patr. grec.*, tome VIII, col. 483. — E. Amélineau, *op. cit.*, p. 271.

3) L'évêque rapporte au moment d'entrer une liste dans le papyrus Brion, mais comme Wiedemann ne les a pas copiées, on n'en a pas les originaux, en l'état du

pas nécessaire de recourir au système de Basilide pour expliquer toutes les allusions de ce second traité, il paraît bien difficile de nier que l'influence de ce doctrine ne se montre dans ce nom d'*Archéon* donné aux premiers maîtres des arts, dans ces généalogies interminables et dans ces hiérarchies fabuleuses que l'on y requiescitre et qu'il avait déjà inventées. La mention de l'Ogdoude, celle de l'Hebdomade nous reportent aussi à son système, quoique Valentin se serve des mêmes expressions, expressions qui, employées comme elles le sont dans le système valentinien, démontrent avec quel soin Valentin entreprit de coordonner, de disposer agréablement tout ce qui lui paraissait trop touffu et nul en ordre dans le système de son devancier, de même qu'il fit disparaître tous ces termes abstraits dont usait Basilide et les remplaça par des mots plus accessibles et des images plus riantes.

Quelle conclusion tirer maintenant de ces observations qui pourraient être multipliées sans apporter de nouvelles clartés? Tout d'abord il est évident que Basilide ne saurait être l'auteur de l'un ou de l'autre des deux traités. Quant à Valentin, si rien ne s'oppose à croire qu'il puisse être l'auteur des deux ouvrages contenus dans le papyrus Bouce, il faut admettre que son système n'aurait pas encore été complètement composé lorsqu'il aurait écrit les œuvres que j'ai analysées et examinées. Une telle solution n'a rien d'impossible. Il est en effet difficile de croire que le système de Valentin si compliqué, si innommé, soit sorti tout parfait du premier coup de son cerveau, comme Minerve tout armée du chef de Jupiter. Il me semble au contraire qu'un pareil système n'a pu se bâtir que peu à peu, et que certaines parties se sont développées finalement d'une manière que l'auteur lui-même ne pouvait pas soupçonner en commençant son œuvre. Ce qui est certain, c'est que le système de Valentin, tel qu'il se présente ici, est commencé, mais non pas achevé, surtout dans le

papyrus, je crois qu'il ne s'y rencontrerait pas, sur la plupart des lieux des mots sont omis, et même des mots déformés par suite l'éprouve n'y ressemble autrement que par la formation.

premier traité. Que si l'on n'admet pas cette solution, il faut alors admettre que l'auteur qui a écrit nos deux traités vivait à une époque où les systèmes de Basilide et de Valentin se confondaient encore ensemble par quelques anfruits, qu'il les a exposés tels qu'on les comprenait en son temps, et qu'en ce temps-là le système de Valentin n'était pas achevé et arrivé à la forme que nous lui connaissons. Une observation qui vient à l'appui de ces conclusions, c'est que dans les deux traités, pour ce qui regarde le système valentinien, tout y a trait à l'école orientale et à la partie de cette école qui laissait le premier principe, le Père de toutes choses, le Dieu de vérité, en dehors des peuples du Plérôme et qui ne le comptait pas pour paraître ce chiffre de trente sous primitifs ou de soixante après la reduplication ou le dédoublement¹. Rien ne permet de voir en nos deux traités un développement postérieur de l'un ou l'autre système, ce qui est une manière toujours facile de résoudre un problème que l'on ne comprend pas bien. Quant aux dénominations si nombreuses données à chaque sou, on ne les retrouve pas toutes à la vérité dans les œuvres des Pères, mais on en trouve quelques-unes. La seule mention que font les Pères de ces différents noms et l'embarras dans lequel ils se trouvent en présence de dénominations qu'ils n'ont pas toujours comprises, nous montrent que nous ne devons pas nous donner de trouver dans les œuvres gnostiques les dénominations fabuleuses et presque innombrables qu'ils y avaient eux-mêmes rencontrées.

Par conséquent en plaçant entre l'an 130 et l'an 140 de notre ère la composition originelle des deux traités, je ne pense pas m'écarter beaucoup de la réalité². Je trouve encore une preuve de cette haute antiquité dans ce fait que les Évangiles y sont rarement cités; mais qu'en particulier les premiers versets de l'Évangile selon saint Jean s'y trouvent pour justifier la docen-

(1) Cf. Pédasopé, *ibid.* VI, n, p. 381. — E. Amthor, *Essai sur le gnosticisme*, 2^e part., p. 184.

(2) Voir, pour bien comprendre ces raisons, les arguments que j'ai faits dans mon *Essai sur le gnost. égypt.*, p. 166-170, sur l'époque à laquelle vécut et mourut Valentin, M. Renan, *Marc Aurèle*, p. 117, le fait même mourir vers l'an 180.

dans les premiers mots. Or, par une coïncidence bizarre, dans les *Extraits de Théodote* qui se trouvent annexes aux œuvres de Clément d'Alexandrie, il y a un paragraphe où la descendance des premiers éons est en effet déduite des premiers versets de l'Evangile selon saint Jean¹. Sans vouloir tirer de ce fait des conséquences trop absolues, je ne puis cependant m'empêcher de faire observer que nous arrivons de ce côté à une antiquité presque aussi reculée, sans que je croie toutefois que l'on doive reconnaître comme auteur de nos deux traités un disciple de Valentin, et ce pour les raisons que j'ai données plus haut.

La publication de ces deux traités me semble donc de tout point importante : nous y possédons deux œuvres gnostiques du second siècle, deux œuvres authentiques malgré l'absence du nom de l'auteur et quelle que soit la solution qu'on adopte : nous pouvons y étudier le gnosticisme sur lui-même, contrôler les assertions des Pères, voir qu'ils ont été le plus souvent des abrégiateurs intelligents et toujours de bonne foi, mais que souvent aussi ils n'ont pas suivi les idées des gnostiques et les ont parfois détournées de leur sens, sans parti pris, par simple erreur de jugement, parce qu'ils n'étaient pas placés à l'angle convenable pour embrasser d'un seul coup d'œil des œuvres d'une architecture aussi compliquée. La traduction qui accompagne le texte que je publie ailleurs permettra à tout le monde de prendre connaissance de ces deux traités. Elle m'a demandé beaucoup de travail et, sans prétendre qu'elle soit exempte de défauts (l'état du texte ne le permet malheureusement pas²) je puis dire que j'y ai apporté tout le soin dont je suis capable, et, toutes les fois que ma propre traduction ne m'a pas satisfait, j'ai indiqué en note l'indécision ou j'ai été et les raisons de cette indécision, afin qu'on ne s'égare point à ma suite, mais aussi qu'on ne me rende pas responsable de fautes qui ne doivent pas retomber sur moi. J'ai traduit le texte que j'avais, non celui que

1) *Œuv. grecs*, t. IX, *Extrait de Théodote*, après les *Symonides*.

2) *ibid.*, c. II, col. 617.

j'aurais désiré avoir. Malgré l'imperfection de ce texte, le papyrus Bruce est de la plus haute importance, beaucoup plus important que la *Philo-Sophia*, car les sujets qu'il traite sont plus nombreux et les renseignements qu'il fournit plus diversifiés.

(A suivre)

E. ARTHUR

LA CHANSON DE BRICOU

On se plaît avec raison, de nos jours, à recueillir les chants populaires, et à constater que ces chants, malgré le caractère local très marqué qu'ils revêtent souvent, se retrouvent, sous des formes différentes, dans des régions très éloignées les unes des autres: le rapprochement que l'on établit entre poésies, complaintes, etc., identiques ou similaires, témoigne de relations, plus étroites qu'il ne semblait, entre populations s'ignorant aujourd'hui, mais n'ayant pas toujours vécu dans cette indifférence réciproque. C'est dire que ces recherches peuvent avoir leur importance au point de vue historique, ethnographique, linguistique, ou purement philosophique.

Le chant populaire, sur lequel nous attirons l'attention des orientalistes, et auquel se rattachent pour nous de pieux souvenirs, est connu dans le midi de la France, particulièrement en Languedoc, où nous l'avons fréquemment entendu chanter, sous le nom de : *Chanson de Bricou*. Voici cette chanson telle que nous avons pu la reconstituer, par la comparaison des variantes qu'elle présente, selon les localités :

Ve t'en dire a Bricou
De venir greier les choux:
Bricou ne veut pas greuer les choux,
Ahl de la part, de la part de Bricou,
Qu'il ne veut pas greuer les choux (bis)

Va-t'en dire au chien
De venir mordre Bricou!
Le chien ne veut pas mordre Bricou,
Bricou ne veut pas garder les chiens.
Ah! de la part, de la part de Bricou,
Qui ne veut pas garder les chiens? (bis)

2.

Va-t'en dire au bâton
De venir battre le chien!
Bâton ne veut pas battre le chien,
Le chien ne veut pas mordre Bricou,
Bricou ne veut pas garder les chiens.
Ah! de la part, de la part de Bricou,
Qui ne veut pas garder les chiens? (bis)

3.

Va-t'en dire au feu
De venir brûler Bricou!
Le feu ne veut pas brûler Bricou,
Bricou ne veut pas brûler le chien,
Le chien ne veut pas mordre Bricou,
Bricou ne veut pas garder les chiens.
Ah! de la part, de la part de Bricou,
Qui ne veut pas garder les chiens? (bis)

4.

Va-t'en dire à l'eau
De venir étouffer le feu!
L'eau ne veut pas étouffer le feu,
Le feu ne veut pas brûler Bricou,
Bricou ne veut pas brûler le chien,
Le chien ne veut pas mordre Bricou,
Bricou ne veut pas garder les chiens.
Ah! de la part, de la part de Bricou,
Qui ne veut pas garder les chiens? (bis)

5.

Va-t'en dire au bœuf
De venir battre l'eau!
Le bœuf ne veut pas battre l'eau,
L'eau ne veut pas étouffer le feu,

Le feu ne veut pas bruler l'eau,
 Beurre ne veut pas bruler le chien,
 Le chien ne veut pas mordre Beurre,
 Beurre ne veut pas garder les chiens.
 Ah! de la part, de la part de Beurre,
 Qui ne veut pas garder les chiens! (bis)

Voilà dire au boucher
 De vendre le bœuf!
 Le bœuf ne veut pas être le bœuf,
 Le bœuf ne veut pas être l'eau,
 L'eau ne veut pas devenir le feu,
 Le feu ne veut pas brûler l'eau,
 Beurre ne veut pas bruler le chien,
 Le chien ne veut pas mordre Beurre,
 Beurre ne veut pas garder les chiens.
 Ah! de la part, de la part de Beurre,
 Qui ne veut pas garder les chiens! (bis)

Voilà dire à la mère,
 De venir prendre bouillottes!
 Boucher veut bien être le bœuf,
 Le bœuf veut bien être l'eau,
 L'eau veut bien devenir le feu,
 Le feu veut bien brûler l'eau,
 Beurre veut bien bruler le chien,
 Le chien veut bien mordre Beurre,
 Beurre veut bien garder les chiens.
 Ah! de la part, de la part de Beurre,
 Qui garde bien tous les chiens! (bis)

Il est aisé de remarquer que la *Chanson de Beurre* n'est pas originale : les modifications importantes et les additions qu'elle a reçues dans divers cantons, suffiraient à le démontrer. Mais ce qui prouve péremptoirement sa provenance exotique, c'est qu'elle est incomplète. La pensée maîtresse de ce chant populaire est évidente : tout, ici-bas, s'enchaîne; point de place à l'arbitraire; une volonté suprême a fixé la loi qui fait dépendre tout fait d'une cause qui lui est supérieure, et, en remontant ainsi de cause en

caine, nous arrivons à la cause première, à Dieu. Cette idée est exposée à un point de vue moral, toute désobéissance entraînant l'intervention d'une volonté coéventrice. Seulement, dans la *Chanson de Bricou*, le dernier anneau de la chaîne manque : Dieu n'apparaît point, Dieu, le maître souverain de la mort même. Le sens original de la chanson s'est effacé; nous l'avons même entendu chanter, sans allusion à la mort, qui rétablit l'ordre trouble, la mort étant remplacée par un agent moralisateur quelconque, en particulier par le gendarme classique.

Il ne saurait y avoir de doute sur l'origine de la *Chanson de Bricou* : elle dérive du chant populaire, bien connu dans les communautés juives, en tous pays, sous le nom de *ma s'etz ma s'etz* et qui se rattache à l'Hagada de la Pâque (*pes se' pesach*). Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer la *Chanson de Bricou* avec le texte araméen dont nous donnons ici la traduction littérale.

Un agneau, un agneau!
Pour deux nous nous père acheta.
Un agneau, un agneau!

Le chat vint,
Et déchira l'agneau,
Que pour deux nous nous père acheta.
Un agneau, un agneau!

Le chien vint,
Et déchira le chat,
Qui avait mangé l'agneau.
Que pour deux nous nous père acheta.
Un agneau, un agneau!

Le lion vint,
Et trappa le chien,
Qui avait déchiré le chat,

Il y a dans le texte araméen le mot *s'etz* qui signifie agneau; nous traduisons *agneau* pour nous conformer à l'usage traditionnel [et] ce chat appartient, en effet, au cycle paschal : c'est le *chazitzim* sair de la Pâque qu'on l'entonne.

Qui avait mangé l'agneau,
Que pour deux sous mon père acheta,
Un agneau, un agneau!

Le vin vint,
Et brûla le bâton,
Qui avait frappé le chien,
Qui avait déchiré le chat,
Qui avait mangé l'agneau,
Que pour deux sous mon père acheta.
Un agneau, un agneau!

L'eau vint,
Et mouilla le feu,
Qui avait brûlé le bâton,
Qui avait frappé le chien,
Qui avait déchiré le chat,
Qui avait mangé l'agneau,
Que pour deux sous mon père acheta.
Un agneau, un agneau!

Le bœuf vint,
Et but l'eau,
Qui avait éteint le feu,
Qui avait brûlé le bâton,
Qui avait frappé le chien,
Qui avait déchiré le chat,
Qui avait mangé l'agneau,
Que pour deux sous mon père acheta.
Un agneau, un agneau!

Le bouvier vint,
Et frotta le bœuf,
Qui avait bu l'eau,
Qui avait éteint le feu,
Qui avait brûlé le bâton,
Qui avait frappé le chien,
Qui avait déchiré le chat,
Qui avait mangé l'agneau,
Que pour deux sous mon père acheta.
Un agneau, un agneau!

L'ange de la mort vint,
Et tua le bouvier,

Qui avoit égorgé le bœuf,
 Qui avoit bu l'eau,
 Qui avoit éteint le feu,
 Qui avoit brisé le bâton,
 Qui avoit frappé le chien,
 Qui avoit déchiré le chat,
 Qui avoit mangé l'agneau,
 Que pour deux fois mon père acheta—
 Un agneau, un agneau!

Dieu vint (héoi aoi-III)
 Et frappa l'ange de la mort,
 Qui avoit tué le bœuf,
 Qui avoit bu l'eau,
 Qui avoit éteint le feu,
 Qui avoit brisé le bâton,
 Qui avoit frappé le chien,
 Qui avoit déchiré le chat,
 Qui avoit mangé l'agneau,
 Que pour deux fois mon père acheta—
 Un agneau, un agneau!

La comparaison des deux textes est instructive. Elle montre que l'introduction du chant juif dans le milieu chrétien est ancienne : la *Chanson de Brieux* est une déformation du *Yit vi*. La précision des détails, la succession, dans l'énumération, du chien, du bâton, du feu, de l'eau, du bœuf, du boucher et de la mort, mettent hors de doute l'origine juive du chant français; mais l'allure générale du morceau n'est plus la même, et l'harmonie en est altérée. Il faut noter de plus qu'en français, le chant a perdu tout caractère juif : il n'y est plus question de l'agneau, de cet agneau pris comme exemple à cause de la Pâque; l'ange de la mort a aussi disparu. A quelle époque la complainte juive s'est-elle été chantée par des voix chrétiennes? Rien, dans le texte français ou dans le texte arméen, n'est de nature à nous l'apprendre. S'il existe des traductions ou imitations françaises ou provençales*, plus anciennes, du chant arméen, peut-être

* Il nous n'avons pas pu trouver de texte provençal de la *Chanson de Brieux*, mais notre ami, M. le pasteur Langens, de Québec (Québec), a bien

pourraient-elles nous donner quelques renseignements à cet égard.

Ce n'est pas à dire que la chanson juive, sous la forme qu'elle ferait actuellement, soit très ancienne; cette forme n'est certainement pas primitive. Il est certain que ce récit gnomique, d'origine asiatique, car il a les caractères d'un chant didactique oriental, n'a été que postérieurement rattaché à la Pâque, témoin l'interprétation traditionnelle du mot *seru* : rien, dans la pensée qui l'a inspiré, ne le relie spécialement à cette fête. Il n'est pas probable non plus que le texte original parlât d'un ange de la mort frappé, littéralement mis à mort, éborgné (*caru*), par Dieu; c'est une donnée contradictoire, l'ange de la mort étant l'envoyé de Dieu; Dieu peut le rappeler, arrêter sur bras, mais non le frapper à son tour, puisqu'il n'a fait qu'obéir à Dieu en mettant à mort le boucher.

Le chant juif a-t-il été écrit primitivement en araméen? Nous ne sommes pas enclin à le croire à cause du caractère d'adaptation qu'il présente, comme nous l'avons remarqué déjà. Ou alors en trouver l'original? C'est ce que nous ignorons pour le moment. Hammer-Purgstall cite un chant persan sur la même donnée philosophique, mais qui ne paraît pas avoir de rapport particulière avec notre complainte¹. Les recherches que nous

avons voulu exprimer en chant populaire hongrois, appartenant à la *Chanson de Brion* et au *débat* juif.

Vai l'eu dire à la mortuaria
D'après les livres, etc.

Sur une amulette, en Angleterre, l'exécution d'un chant analogue (*The old woman and her pig*). Voici la traduction :

The cat began to kill the rat;
The rat began to gnaw the rope;
The rope began to hang the butcher;
The butcher began to kill the ox;
The ox began to drink the water;
The water began to quench the fire;
The fire began to burn the stick;
The stick began to beat the dog;
The dog began to bite the pig;
The pig ran in a right jumpt over the stile;
and so the old woman got home fast night.

1) Voy. Hammer-Purgstall, *Verhandlung*, t. IV, p. 197. Le chant persan, ainsi Hammer ne donne pas le texte original, est une fable du *schah-nama*.

avons faites pour découvrir une version arabe, ou un original dans cette langue, du texte arimben, n ont pas abouti. Quelque orientaliste sera peut-être plus heureux que nous dans cette investigation; s'il peut nous mettre sur la voie de l'origine de la *Chanson de Bricou*, nous lui en serons fort reconnaissant.

ROBERT MORTIER.

Wassal, composée à l'occasion du mariage de chez Firmo. Vous serez fidèle.
D'après la traduction allemande :

Que perdrez-vous, une nouvelle;
Le monde en se croisant juché.
L'âme brève de votre la femme;
Le monde du monde se lève pas l'âme même;
Le monde se lève pas l'âme même;
C'est lui même se lève pas l'âme même.

REVUE DES LIVRES

Les Résultats de l'Exégèse biblique. par MAURICE VERNER. — Paris, Ernest Leroux, 1932.

M. Maurice Verner est vraiment une seconde instance extraordinaire. Chaque année voit sortir de sa plume fertile, outre ses ouvrages volumés, des articles en grand nombre, paraissant dans une série de Revues. Mais quand on y regarde de plus près, on constate que ses divers ouvrages ont, en réalité, la répétition des mêmes thèmes sous des formes plus différenciées, et ces thèmes, à notre avis, prêtent grandement à la critique. Nous allons le montrer par quelques exemples.

Comme dans son *Processus d'Histoire juive*, pour l'article dernier, et dans un certain nombre d'articles de Revues, M. Verner se pose aussi dans le dernier ouvrage en réfléchissant des études bibliques. Il trouve de beaucoup la méthode critique appliquée dans ses classes par les De Wette et les Ewald, d'abord, par les Reuss, les Kautsky, les Wellhausen, ensuite, et il cherche à y substituer une nouvelle méthode, comme il le dit dans l'Avant-Propos. Il reproche à ces auteurs d'être des « dualistes » de la littérature biblique, de la marquer entre histoire et archaïsme et d'être incapables d'en faire la synthèse ou d'en remanier l'unité. Quant à lui, il veut donner un rapprochement de sources de l'école traditionnelle et vouloir faire de composition et faire de doctrine du recueil sacré des Hébreux. Il diffère toutefois de cette école sur un point : il s'adonne peu ou pas du tout dans l'Ancien Testament des documents remontant au début de la Monarchie. D'après lui, tous les livres de la Bible hébraïque sont l'œuvre du 10^e et du 11^e siècle avant notre ère.

En fait, l'auteur ne dirige contre l'école critique, de dialogue arbitrairement les documents bibliques, et lui d'abord absolument fautive. Cette école a simplement mis en évidence, par un travail en ce point plus consciencieux, les grandes et nombreuses divergences qui existent réellement entre les différents livres du recueil sacré de entre les différentes parties d'un même livre, et elle a ainsi rendu à la science biblique le plus urgent des services. Les divergences

littéraires et doctrinales de l'ancien Testament sont, même, tellement évidentes qu'il faut du petit peu pour ne pas les voir. M. Verneux ne peut en faire abstraction qu'en négligeant toute étude de détail, pour se limiter à des conclusions générales à portée de vue. Aussi la plupart de ses affirmations univoques de haute valeur et qui sont-elles pas étayées par les faits. La prétendue unité de composition, et même le docteur des livres bibliques, qu'il veut constater, est aussi flétrée que celle qu'avait imaginée la théologie trinitariste. L'une et l'autre ne peuvent être admises que par une étude superficielle des textes et par une méthode doctrinaire, qui se laisse guider, non par les faits, mais par des idées préconçues.

Le premier chapitre de notre ouvrage est une esquisse de l'histoire d'Israël jusqu'à l'époque de Néhémie. Il ne confirme rien que nous n'ayons déjà appris par le *Précis d'Histoire sainte*. Nous y trouvons, entre autres, l'assertion que les livres *Juges-Samuel-Rois*, écrits par un docteur juif de la restauration, ont un caractère essentiellement ecclésiastique et ne renferment que peu de faits historiques, tout au plus quelques-uns de l'histoire de la période qui les embrassent. Cette assertion repose-t-elle sur une étude soignée qui nous serait présentée, afin que nous puissions en vérifier l'exactitude? Non! point. La simple affirmation de l'auteur doit nous suffire. Est-ce là la méthode ecclésiastique et humanitaire vantée tout à l'heure? Ne ressemble-t-elle pas singulièrement à celle de la vieille école autoritaire, qui nous demande par le docteurisme?

Et que faut-il penser du fond de cette thèse? Que c'est un *précis* de l'histoire sainte tout par. Une seule attention des livres mentionnés montre qu'ils doivent avoir été écrits un peu tard à l'époque de l'exil, que leur contenu a été ajouté à des sources plus anciennes, qui, en beaucoup d'endroits, ont même été copiées littéralement, mais que le docteur rédacteur a sans doute cherché à leur imposer un caractère théologique, celui du samaritanisme, parce qu'il en les laisse se distinguer des additions postérieures, relativement peu nombreuses, des ouvrages plus anciens. Et voilà pourquoi celui qui possède le savoir et le sens historique ne saurait se, pour connaître l'histoire non l'histoire sainte simplifiée de l'ancien Israël. C'est l'avis de tous les savants compétents, sans être sur des études attentives et approfondies. L'ait que M. Verneux ne les aura pas refutés par des études tout aussi minutieuses et consciencieuses, ses conclusions n'auront d'autre valeur que celle d'une opinion individuelle.

Néanmoins nous ne nous plus trouver rien ou presque rien d'historique dans ces renseignements que le livre nous fournit sur l'exil, la restauration et l'époque d'Esdras. On sait pourtant que le livre d'Esdras et celui de Néhémie renferment des renseignements essentiels sur ces deux hommes portés à la première promenade et qui appelaient vraiment attention des extraits de mémoires rédigés par eux. M. Verneux met eux en doute. Pour quelle raison? Il ne le dit pas. Il serait en effet inutile de leur valeur de mémoires, rédigés en faveur d'une thèse aussi insoutenable. En outre la simple affirmation doit avoir une valeur

siempre accrues, en vérité, de recueillir la science historique et de lui emprunter une méthode plus saine que celle qui fut généralement suivie jusqu'ici par la critique moderne.

M. Verne, après avoir examiné par, depuis l'époque des Juifs jusqu'à celle d'Israël, la bible hébraïque ou sauterne des jour d'histoire, admet naturellement bien mieux savoir que, pour les temps plus récents, nous pouvons y trouver des enseignements dignes de foi. Ainsi donc-il à l'historien tout à fait historique. A cet égard, il n'est certes pas seul du son avis, la critique moderne ayant souvent été maintenue depuis le commencement de ce siècle. Mais il y a une double différence entre lui et les autres auteurs qui ont exprimé le même point de vue, c'est que ceux-ci ont généralement tiré des preuves nouvelles à l'appui de leur dire et qu'ils ont eu, dans cette portion de l'histoire, le secours d'ouvrages traditionnels. M. Verne, au contraire, se contente de nouvelles affirmations sans preuves et, pour se poser contre les exécutants, il prétend que le contenu de l'historien est une pure « vérité » sur laquelle jette du peu d'huile, sans autre prétexte si l'on trouve l'expression d'une haute philosophie et même du trace d'influence de la philosophie grecque. Nous venons de publier, dans notre Revue II, XXI, p. 109, l'indépendance des travaux de M. Verne, un article sur la Bible de la Bible. Nous prions les lecteurs qui s'intéressent à ces questions de vouloir bien comparer notre méthode et nos résultats aux leurs et de décider de quel côté est la méthode certaine la plus saine et les résultats les plus acceptables.

Nous aurons personnellement qu'il ne provoquera sans hésitation en faveur de l'écrit critique moderne, dont nous nous inspirons, et que M. Verne attaque avec plus d'aigreur que de justice.

Le quatrième chapitre de l'ouvrage que nous analysons traite de la religion d'Israël. L'auteur y exprime d'abord l'opinion que pendant les cinq siècles qui précèdent l'exil et au sujet desquels nous possédons quelques renseignements positifs sur l'authenticité historique, les Israélites n'ont adoré que Jahvé, dans un grand nombre de lieux du pays et sous divers simulacres. Il s'agit pas que les Israélites aient été primitivement adorés en polythéisme et que celui-ci ait même existé sur eux une grande influence jusqu'à l'exil. Mais, d'ailleurs, comment en fait-il plus que les livres historiques de l'Ancien Testament reproduisent aux Israélites d'être des idolâtres envers Jahvé à toutes les époques de leur histoire, depuis celle des Juifs jusqu'à la fin de la royauté? M. Verne répond que c'est là une erreur des docteurs juifs de la restauration, qui ont écrit ces livres. D'après ce que nous avons déjà dit, il faudrait, avant de soutenir possible chose, réfléchir de bonne heure à ce point qui prétendait que les livres en question ont été composés au plus tard pendant l'exil et peut-être, en très grande partie, à des sources antérieures aux exilés. Quelqu'un pourrait un autre motif se faire la remarque fort judicieuse que les livres prophétiques annoncent également le peuple d'Israël d'être adoré par Jahvé, pour adorer d'autres dieux.

Voilà une rigueur qui devrait donner à réfléchir. M. Vernes cependant ne se laisse pas arrêter et répond hardiment aux ses livres ne sont pas plus dignes de lui que les autres. Mais tirons un peu plus son autre sentiment sur ce point spécial. Mais, indépendamment de cela, quelque chose pourrait s'être peut-être subit fait et dire : « C'est la votre avis, monsieur le professeur ; mais tous les autres hébraïstes, parmi lesquels il y a sans exception des hommes d'une science consommée et d'une impartialité notoire, sont d'un avis contraire ; comment voulez-vous donc qu'on vous suive, puisque vous ne pouvez pas prouver ce que vous avancez et étayez ? » A cela notre auteur répond que la démonstration de son point de vue n'est pas contraire, ne l'est à aucun de leurs irréfragables de preuves. « Mais vous devez savoir et devez le leur enseigner, vous savez toujours à l'aise (page 25, note 1). Bien sûr, quand il s'agit de l'importante question du Dictionnaire, vous entendrez aussi dire, comme seconde autorité, qu'on s'en réfère à ces questions, le nom de l'Écriture.

C'est ici que nous touchons au fort capital de M. Vernes. Il a cru devoir absolument comme maître les Juifs, les Arabes, les Wallachiens, c'est-à-dire les hébraïstes de premier ordre, pour se laisser guider par des barbares qui ont écrit lui-même de devant dans leurs dernières, mais qui, de leur propre aveu, ne valent pas l'Écriture, c'est-à-dire ne remplissent pas la condition indispensable pour être employés dans la science, et qui, malgré cela, ont pu pouvoir s'occuper des merveilleuses hébraïques. Ajoutons toutefois qu'il l'a fait avec réserve et que M. Haver, en particulier, ne rendant compte de son caractère et de son travail, a présenté ses opinions comme de simples conjectures et les a soumises à l'appréciation des hommes du métier. Or ceux-ci n'ont pu que repousser la plupart de ces hypothèses, qui ne trouvent pas au fondement d'un examen philologique sérieux des problèmes en question. M. Vernes, au contraire, considère comme parfaitement démontrées la plupart des vues de ses deux auteurs. En les citant sans de préférence pour certains, dans ses deux dernières publications, n'a-t-il pas fait comme quelqu'un qui, pour se faire entendre, le moins possible, s'adresserait au lecteur d'habile et non au contraire ? On est donc en droit d'arguer que l'auteur prend ses livres par une sorte d'habileté et traite sur le même terrain et qu'il refuse ainsi les opinions contraires, ou qu'il renvoie à un hébraïste ayant fourni les preuves nécessaires. Tout qu'il s'agit pas fait cela, ses affirmations s'adressent à tous les hommes vraiment compétents, c'est-à-dire aux ceux qui ont pu valoir de leur la poste original des documents requises.

Dans la dernière partie du chapitre huit nous nous occupons. M. Vernes parle spécialement des prophètes et de prophétisme. Ici encore il repousse l'opinion admise par tous les hébraïstes. D'après lui, non seulement Ésaïe, Jérémie et Élie ne sont pas des personnages historiques, mais les prophètes suivants, Azar, Ose, Ésaie, Jérémie et Ésaïe, ne le sont pas davantage,

Cette manière de voir, déjà précédemment exprimée par notre auteur, a été reprise dans cette *Revue* (L. XX, p. 179), par M. Kœnig, l'un des rédacteurs les plus éminents de nos jours. Avant de le reproduire une fois de plus et de la prendre comme point d'appui indiscutable, nous pensons qu'il aurait fallu répondre au savant hollandais M. Vermeë, au contraire, fait complètement abstraction des objections que celui-ci a fait valoir contre lui. Mais *propter curam*, n'est-ce pas se sentir le triomphe pas trop facile et se contenter d'avoir à se pas fonder de démonstration solide ?

Voici même un exemple de la facilité avec laquelle M. Vermeë passe en les solutions absurdes, il dit : « On ne sait trop comment il se fait que Samuel ou Ésaï soient représentés comme accomplissant constamment les fonctions sacerdotales et se substituant d'un bout à l'autre au clergé ordinaire, dont on imagine peu que l'existence ait voulu nier l'existence pour l'époque où il place l'ancien Israël. On voit également que ces mêmes personnages ne trouvent aucun exemple de la prétendue unité théorique du lieu de culte, qu'ils sacrifient en divers endroits et notamment à Bethel et à Béthgale, tandis que les livres prophétiques eux-mêmes contiennent comme descriptions de l'autel » (p. 112a).

La solution de la question soulevée est d'une simplicité extrême : les livres qui nous rapportent ces faits remontent à l'époque post-exilique, où la multiplicité des lieux de culte était parfaitement légitime, comme M. Vermeë est obligé de le reconnaître dans la première partie de sa même chapitres, et où, malgré l'existence de prêtres réguliers à certains sanctuaires, tout genre de famille pouvait offrir des sacrifices à la divinité. Seulement, comme il n'est à aucun titre et sous aucun titre que ces faits ne remontent pas si haut et ne sont pas chroniques, il s'agit à cette singulière conjonction, « qu'il résulte encore une fois que c'est produit la confusion définitive tant des livres historiques que des livres prophétiques, différents ouvrages d'école entre lesquels une ligne et une communication complètes n'étaient pas interrompues. » Comment M. Vermeë pourrait-il justifier une pareille assertion ? Il est, au contraire, absolument certain qu'à partir de l'exil il n'y eut plus aucune opération ni aucune divergence parmi les faits touchant les deux points mentionnés, s'entend-il qu'ils coïncident inévitablement la source de l'erreur comme le veut l'église et la terre de l'exil comme le veut exclusivement sacerdotale.

Après avoir puisé des prophètes, M. Vermeë passe à la loi et prouve, pour la quatrième ou cinquième fois, le thème, que la plus ancienne législation de l'Écriture procède déjà la centralisation du culte. Nous nous proposons de réfuter prochainement sa règle et cette assertion et tout d'autres affirmations insensées de notre auteur que nous ne pourrions pas énumérer.

Le troisième et dernier chapitre de notre livre traite de la littérature hébraïque. Il aurait évidemment dû occuper la première place, puisque les résultats qu'il nous donne sont purement préliminaires dans les chapitres précédents. M. Vermeë est trop continuel de croire à la fin de son travail nous avoir trouvé sa place au

évidemment. Il n'y a que demi-mot, cette fois-ci, puisque ce dernier chapitre ne nous apprend rien que nous n'ayons déjà commenté dans la *Revue d'histoire juive et d'Israël* l'article, paru dans le tome XIX de cette Revue : Quand le 1044-45-46 est-il composé ?

Et que nous dit ce chapitre ? Il présente d'abord une variéture de l'école critique moderne; il lui reproche de n'avoir pas suivi une méthode assez stricte et de n'être arrivés qu'à des incertitudes. Ensuite il expose le point de vue de l'auteur. En quel sensiste celui-ci ? Il revient à soutenir que tous les livres hébreux de la Bible hébraïque ont été composés entre 400 et 100 avant notre ère.

C'est ce que M. Verpe se passe surtout un réformateur et peut-être fixer les péchés d'un simple rapprochement des études bibliques. Il a même l'audace critique de s'enfermer morose qu'il tombe dans la fixation de la date de composition des livres bibliques, d'être partie de l'opinion traditionnelle et de s'être en que la corriger à certaines garde, enfin d'avoir assigné aux livres bibliques la date la plus ancienne possible. Quant à lui, en fait, qu'il prétend assigner à ceux-ci la date la plus récente et partie de l'époque où ils ont été formés en somme, pour autre finitude, dans ses investigations, non une régression. Voilà la méthode capitale qu'il nous présente.

On a déjà fait entendre avec raison à M. Verpe que sa méthode, tout d'être une dévotion qu'il veut du bien, n'est qu'une pure M. Rouen il y a plus ou vingt ans, avec cette seule différence que la avant l'histoire a pris pour point de départ l'époque du vers hébreu. M. Verpe s'y pu d'ailleurs le mérite de son préface qu'il ne contredit, contrairement à la vérité, que l'histoire biblique d'Israël tout entière ne nous est presque pas connue, et en principe, sont insensibles que le 10^e et le 11^e siècle au il place la composition de la plupart des livres de la Bible hébraïque, le tout fort bon. Mais, en réalité, l'histoire des Juifs pendant ces deux derniers siècles nous est bien mieux connue que celle d'Israël en tant qu'un est seule. Avec M. Verpe est-il réduit à remplir le vide de la période indiquée par les produits de son imagination.

Nous dit que les écoles juives de ce temps ont, non pas négligé l'enseignement littéraire hébraïque, pour en former un recueil, autre, ce qui ne serait pas toujours de la sorte, mais qu'elles ont fabriqué cette littérature de toutes pièces ou à peu près. Or, nous savons il se propose d'introduire une méthode de critique juive, il devrait pourtant nous faire faire tout d'abord, plus simple, commencer avec les livres qui ont formé une langue littéraire avec nous et verser. On donc ces écoles auraient-elles leur siège ? Quels sont les documents que nous en fait partie ? Pourquoi voit-on dans la science de la langue la Bible hébraïque ? Comment se fait-il surtout que cette littérature n'a pris naissance que lorsque la langue hébraïque était en pleine décadence et que, malgré cela, cette décadence ne se trouvait nullement dans les deux premières années de l'histoire d'Israël, dont M. Verpe attribue l'origine à cette époque ? Voilà les questions et d'autres encore qu'il devrait certainement résoudre avant que nous

puissions examiner les résultats critiques qu'a nous proposés et offerts à l'examen la méthode.

Deux remarques nous viennent à l'esprit devant l'impression produite sur un critique allemand par les thèses de notre auteur et qui nous tendent vers les yeux un monument élevé au-dessus de toutes d'écarts les lignes précédentes. Il trouve que la littérature hébraïque y apparaît tout à coup sans aucune préparation, comme si elle tombait du ciel se levant en plein d'un jour. (Thoul, *Littérature hébraïque*, 1900, p. 74). Cela s'accorde parfaitement avec ce que l'on vient de lire, excepté que les deux qui nous amènent vers le simple produit de l'imagination de leur auteur. Et de nouveau qu'est-ce qu'il exprime sur la littérature polémique sans manifestations, son système sur l'histoire et la religion d'Israël vaudrait par la suite et, avec lui, l'école critique qu'il avait toujours voulu fonder. Soit pendant lequel il se fait, en bouleversant tout, en l'ignorant des affirmations, qui doivent nécessairement paraître contradictoires, avant de faire connaître les choses en détail et de tenter qui soient peut-être les légendes, il se permet qu'il n'ait pas ou même de décrire les choses bibliques en France.

Ch. PIERRE.

Études sur la Religion romaine et le Moyen Âge oriental, par
Eugène SAYON. Paris, Librairie de la Sorbonne, 1900, 300 p., 3 fr. 50.

M. Eugène Sayon, professeur à la Faculté des lettres de Besançon, a réuni dans ce petit volume une collection d'études relatives à l'histoire religieuse. Il commence par la religion romaine au temps des quatre premiers et nous mène jusqu'en 529, avec le décret final émis par le pape Gélase et à la création de l'Église. Une telle variété de sujets traités sur une période de vingt siècles permettrait d'espérer quelque exactitude sur la précision des conclusions préparées; et l'on ne s'avait pas que la plupart d'entre eux relevant de travaux antérieurs du même auteur. Malheureusement, M. Sayon le déclare lui-même, il ne prend pas garde dans ce petit volume quelques choses d'indéfinies; il s'est efforcé de trouver pour des choses connues un groupement nouveau, qui en fasse ressortir la signification pour l'histoire des religions. Il s'adresse, non seulement aux historiens de profession, mais au public cultivé, et ici, surtout en matière d'histoire religieuse, la qualification a dû être remise à l'ordre des choses.

L'essai de beaucoup le plus important est celui qui concerne l'expansion de la transformation religieuse chez le peuple romain au cours des guerres puniques. Cette période se distingue par un grand courant d'importations étrangères. La religion romaine essuie du poids de son propre poids des deux mouvements. La première qui appelle des divinités étrangères s'emploie à décrire à assimiler des dieux étrangers. La grande obstacle à ces tentatives

les relations entre l'ancien culte romain et les religions étrangères, c'est que nous connaissons fort mal la religion primitive. Si l'on que nous la connaissons, nous y trouvons déjà tout pour ce qui concerne les divinités agrestes, les importations étrusques, grecques ou étrusques. Il n'est peut-être pas tout à fait exact de dire que l'influence des cultes étrangers coincide avec les guerres puniques; car on ne trouve pas de période dans l'histoire de la religion romaine où cette influence étrangère ne se manifeste pas. Le peuple romain a été, de tout temps, grand absorbant de dieux à cause de son caractère expansionniste. Mais la rayon dans lequel il exerce sa puissance d'attraction s'étend à mesure que sa puissance grandissante le met en rapport avec un plus grand nombre de peuples. Or, il est évident que c'est au cours des guerres avec Carthage que Rome est pour la première fois entrée en rapports directs avec des peuples étrangers éloignés d'elle. C'est donc au cours de cette même période qu'elle a naturellement subi pour la première fois l'influence des religions étrangères à l'Italie latine, grecque ou étrusque.

Le second texte, sur le « *Taurinole* », a paru primitivement dans cette Revue (t. XVI, p. 117 et suiv.). Puis les « *Annales* » ont publié le *Christianisme* sous son titre au résumé d'un ouvrage antérieur de M. Ségur, *Joseph-François Ségur et Mahomet* (Paris, 1890), avec quelques modifications suggérées par les critiques adressées alors à l'auteur. Nous revenons à une façon toute particulière l'« *Essai sur l'islamisme* » de l'Europe slave et balkanique dans la cinquième, la sixième et la septième. On l'a insérée la connaissance approfondie de l'Europe orientale que l'auteur s'est acquise en préparant son *Dictionnaire général des Religions* (2 vol., 1876). Quant au mémoire sur « *le parti libéral* », nous le reproduisons tel qu'il a paru dans la *Revue de la Bible* (1894-1895), il a été lu à l'Académie des sciences morales et politiques en octobre 1893. Il est, comme tout le volume, d'une bonne facture et se lit avec agrément.

J. H.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'Histoire des Religions. — Sur la proposition du Conseil de la Section des Sciences religieuses à l'École des Hautes-Études, le cours sur les Origines du christianisme, dispensé de 1890 jusqu'à la mort de son directeur M. Ernest Havet, a été supprimé par M. le Ministre de l'Instruction publique. Par compensation une nouvelle conférence a été nommée pour étudier les religions des peuples non chrétiens. La direction a été confiée à M. Bérthelot, agrégé de philosophie, qui, depuis deux ans, occupe, dans sa cours libre sur ces mêmes matières à l'École des Hautes-Études.

La conférence sur les Origines du christianisme n'avait plus de raison d'être après la mort de M. Havet. Elle avait été créée par ailleurs pour lui, afin que l'institution naissante eût l'honneur de compter parmi ses directeurs le vénérable professeur honoraire au Collège de France. Mais, à proprement dire, les origines du christianisme sont un sujet de cours plutôt que le titre d'une conférence permanente. Celle-ci finira plutôt qu'elle n'aura avec les conférences sur la Littérature chrétienne et sur l'Histoire de l'Église. D'autre part, la tâche des études d'histoire religieuse est encore incomplète à l'École des Hautes-Études : l'histoire du Végétisme chrétien n'a pu être étudiée entre deux ou trois conférences distinctes, correspondant aux divisions générales de cette histoire; la religion égypto-assyrienne, le judaïsme talmudique, les religions des peuples non chrétiens n'y avaient l'objet d'aucune étude régulière. L'omission des religions sémitiques dans le tableau des conférences a paru particulièrement regrettable, alors que l'étude des manifestations de la pensée et de la vie religieuses chez les peuples non chrétiens et des correspondances de croyances et de pratiques primitives chez les civilisés a pris un si grand essor de nos jours. Cette étude, qui offre un égal intérêt pour les pépélogues et pour les historiens, a besoin d'être conduite avec méthode, d'un façon systématique, pour ne pas devenir une simple diatribe d'opposition. Le choix de M. Marillier pour diriger le nouveau cours nous offre toutes les garanties désirables à cet égard : les cours libres qu'il a déjà faits en sont la meilleure preuve.

Parmi les revues nouvelles dans l'enseignement supérieur il nous faut

signaler aussi, sous le M. Clémence-Berthoin, au Collège de France, la chaire de luen, devenue vacante par le décès de M. Pavet de Courcelles, a été occupée et remplie par un maître d'épigraphie et d'antiquités égyptiennes.

Publications récentes. — 1° L. de Milieu, *Histoire des Religions de l'Inde* (Paris: Lemer, 32-12 de vnt et 355 p.). Le docteur de Milieu, M. de Milieu, vient de publier dans la Bibliothèque de vulgarisation émise par M. Ducloux, une histoire sommaire des religions de l'Inde, destinée non pas à contenir des faits ou des découvertes nouvelles, mais à résumer l'état actuel de nos connaissances dans le domaine de l'histoire des religions. Le présent volume n'est, en effet, que le premier d'une série dans laquelle seront successivement passées en revue les religions indo-européennes, les religions de la Chine et du Japon, les religions égyptiennes et éthiopiennes, et les religions des populations sauvages ou à demi civilisées de l'Amérique, de l'Afrique et de l'Océanie. Le judaïsme, le christianisme et l'islamisme feront l'objet d'une étude spéciale.

C'est une seule entreprise que M. de Milieu a entreprise, car elle suppose non seulement des lectures très étendues, mais encore une étude approfondie des questions conceptuelles de solutions diverses, afin de pouvoir juger, en conclusions du cas, entre les opinions divergentes des auteurs de chaque école spéciale. Cette difficulté est même la principale raison pour laquelle les ouvrages généraux de vulgarisation ont encore à être dans notre discipline. M. de Milieu a eu le courage de l'aborder de front. Dix années de travail et d'études en France l'ont préparé à son œuvre et semblent devoir donner à son *Précis d'histoire des religions* la plus distinguée. Occupé pendant longtemps à classer des représentations de lieux et des objets de culte, l'auteur est parvenu de la manière la plus directe d'abord la connaissance des lieux, de leurs usages et de leur rôle, avant de s'attacher aux idées philosophiques dont ils dérivent ou qui en sont développées autour de leurs usages.

Cependant M. de Milieu n'a pas négligé entièrement de nous les dogmes ni la philosophie religieuse. Néanmoins, d'un côté, très juste que les doctrines religieuses d'un peuple tiennent de leur part à l'état de sa civilisation spirituelle et matérielle, il ne propose de tracer à tout égard une époque spéciale de la religion d'un peuple ou tableau de l'état social et politique ou il se trouve au moment où les transformations se sont opérées, où les religions se sont développées, tiré de l'histoire quand elle nous donne des renseignements positifs, ou lorsqu'il est renseignement manquant, d'après des indices fournis par les dogmes eux-mêmes et par les livres saints qui les exposent. « C'est ainsi qu'on trouve de l'histoire des religions se double d'un résumé de l'histoire de la civilisation.

Le premier volume consacré, comme nous l'avons déjà dit, aux religions de l'Inde répond particulièrement au but que s'est proposé l'auteur. On le lit avec agrément. On sent que l'auteur est un homme de grande culture, il se sent avec aisance au milieu des conceptions hindoues de la pensée hindoue et il

sont restés sans, même pour ceux qui n'ont aucune initiation préalable; ce sont là des unités essentielles dans un ouvrage de vulgarisation.

— 2) Catalogues contenant *linguographica et litteraria antiquissima omnia* etc qui constituent la Bibliothèque Nationale Parisienne (Paris, Picard; in-8; 600 p.). En attendant l'acte de leur mortuaire devant le Vicaire des Sacrements, exclusivement aux « *Antiqua Hollandiana* », les Petits Hollandais ont entrepris de publier les antiquités des monuments linguographiques conservés dans les principales bibliothèques de l'Europe. Ils ont commencé par les manuscrits de Bruxelles. La troisième édition que nous annonçons est une œuvre à venir de la Bibliothèque nationale. Il contiendra descriptum de 575 manuscrits du fonds latin. Les auteurs ont accordé une attention toute particulière aux textes encore inédits; ils en ont même publié les fragments les plus importants à la suite des sommaires sous lesquels ils sont classés. Pour des raisons évidemment que les Vies des Saints, cette entreprise doit, en fait, avoir également l'aval de nos Pénitents, c'est-à-dire non moins de précieux services à l'œcoumène en faisant connaître à tous les documents.

— 3) *Index Aarreg*. Les *Registres de Grégoire IX*, t. 1^{er} (Paris, Thorin; in-4; 4 fr. 50). M. Aarreg, ancien élève de l'École des Chartes, continue les recherches publiées dans les *Registres de pages*, entreprises par son prédécesseur à l'École de Rome. En joignant son œuvre au Grégoire IX, M. Aarreg a accompli une tâche considérable; son élève se justifie non seulement par l'importance du point de vue, mais encore par le fait que sa publication a l'avantage de former une sorte de préparation à celle de M. Rio. Regier et les *Registres d'Innocent IV*. Elle constitue deux beaux volumes gr. in-4 sur deux colonnes qui seront publiés en fascicules de 15 à 25 fascicules 600 numéros par jour. Les registres de Grégoire IX comprennent environ 1,500 bulles et pièces diverses dont beaucoup sont inédites. L'ouvrage sera complété par un appendice réunissant les bulles non enregistrées, réunies dans les bibliothèques et les archives de l'école de Valence. Il sera une table chronologique des documents et leur index.

— 4) *El Boet-Maury*. *De rebus publicis Ecclesie etc commentum* de Boet-Maury (Paris, Cerf; 1889; in-8 de 98 p.). M. Boet-Maury, déjà docteur en théologie, a choisi récemment le titre de docteur en lettres, en Sorbonne. L'étude que nous signalons ici est sa thèse latine; on n'est pas guère en latin qu'une thèse de thèse. M. Boet-Maury avait déjà publié antérieurement un livre sur l'Église de Genève. Cette fois il s'est attaché particulièrement à l'histoire pédagogique des Écoles de la Vie commune; Contrairement à l'opinion généralement par quelques théologiens, notamment M. Hirschi, il montre que les Écoles se sont certainement propulsées de leur propre construction à l'égard de la jeunesse. Jusqu'au vers 1400, il est vrai, le scholasticisme n'est pas encore l'élément de la formation des futurs membres du clergé de la pénitence de l'Église de l'Évangile; mais de 1400 à 1500 il s'occupe effectivement de l'enseignement, proprement dit de la pen-

passé et un art élève bien s'adressé certainement et franchement du plus au plus en grammaire. M. Huet aurait pu insister davantage sur l'influence exercée par le développement de l'imprimerie dans notre évolution des livres. Comme la somme principale de leurs motifs et réactions, du moins on ne tenait pas tout à fait les raisons de poids, avait été la copie des manuscrits, les livres étaient de nature une autre composition, lorsque l'imprimerie substituait les livres aux manuscrits. C'est alors surtout que les goûts littéraires qui s'élevaient graduellement dans leurs habitudes sur les traditions de plus en plus et davantage des instruments de la jeunesse.

M. Huet avait donné une description très intéressante des diverses écoles qui les Pères établirent dans les Pays-Bas et nous fait connaître les programmes et la discipline qui y furent appliqués. Un des maîtres dans leur rôle humiliant de réformateurs modestes et paisibles. On approuve à peine, l'apôtre des Antistes de Saint-Thomas, l'impératrice des études proposées par Jean Sturm, l'un des élèves ou plus diligents des Pères de la Vie commune, par ailleurs des écoles de Heidelberg en 1527. Il y a comme une certaine attitude à l'égard l'histoire entre l'œuvre et son sujet, entre la théologie du xiv^e siècle qui recherche les honneurs du doctorat de l'œuvre, et les excellentes matières d'une religion à la fois modeste et saine qui furent tout à fait des précurseurs de la Réforme et des fondateurs de la Renaissance chrétienne dans les Pays-Bas.

— 2^e *Henri Gaubard, La doctrine de la Sainte Croix d'après l'Évangile* (Paris, Tisser, Kailot, in-8 de 25 p.). Le travail de M. Gaubard est une simple thèse de bachelier en théologie, mais qui se distingue par une étude consciencieuse du sujet et par le bon sens d'un jugement indépendant. M. Gaubard est une excellente connaissance de la doctrine protestante pour comprendre l'importance de certaines questions qui débattent aux profanes et sont évidemment libérales pour n'être aussi près de la théologie. L'ignorance d'un sujet difficile de la sorte, c'est qu'il est impossible de le traiter à part du système théologique tout entier de l'école, surtout lorsqu'il s'agit d'un genre tel que Zwingli, la véritable raison de ce système de la Sainte Croix est dans son anthropologie, mais ce que M. Gaubard a voulu de bien remarquer.

Nouvelles diverses. — 1^{re} L'Assemblée d'été, M. Félix Bouffé a poursuivi à la Bibliothèque nationale l'ouvrage de deux exemplaires dans une leçon de « *Archaïsme latin* », que l'on ne possédait jusqu'à ce jour que dans la traduction allemande publiée par Heilmann. Il se propose de la faire paraître dans l'un des prochains fascicules de ses *Studiæ Patristica*, qui, soixante-sept déjà le texte et l'étude, agrémentés profondément, de la *Præfatio d'Assensu*.

— 2^{de} *Travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*. MM. Henry Vauclat et P. de Brouard ont publié chez Poulet (prix : 5 fr.) la table complète du *Compte-rendu des séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, de 1823 à 1888. D'une part, on trouve sous chaque sujet

anton de Marcell, acrobate d'abord de Nîmes (Languedoc). Son père, charreton, devenu intègre, comme presque tous les gens de son état, était devenu à la fin de ses jours un parfait bourgeois : se mêlant à la suite de certaines affaires de famille, se faisant en sa jeunesse dans un parti des ennemis de son indigence. Elle s'avait cependant jamais rien vu de phénomènes nerveux bien prononcés, malgré les crises qui lui faisaient ses accès fréquents de fruges. Elle a eu dix enfants, quatre sont morts très jeunes, un garçon est mort à vingt-cinq ans de la variole, quatre autres de la jeunesse vivent sains et sont bien portants : deux sont lottés plus ou moins terreux, un le reste est un peu blême, mais n'est jamais pris de phénomènes hystériques.

À l'âge de dix ans, Zola fut subitement prise de perte de connaissance sans l'intermédiaire de sa mère et pendant un quart d'heure environ; ces pertes de connaissance se reproduisirent à diverses reprises jusqu'à l'âge de vingt-deux ans, et, chose singulière, elles ne se produisirent que dans l'intérieur d'une maison, et surtout à l'égise. La perte de connaissance était précédée d'un effacement d'hostilité, Zola disait : « comme si mon cerveau s'en allait ». Après l'absence d'un instant, la sensation de honte hystérique. Quelquefois la perte de connaissance était suivie d'un sommeil de quarante-huit heures et plus. Les parents firent, à cette époque, elle sans succès des voyages à une station d'eau (celle de Saint-Nicolas du Breuilh).

La puberté s'établit normalement sans incidents à l'âge de quinze ans. Mais à vingt-deux ans, elle eut plus de pertes de connaissance, même dans l'égise, depuis cette époque. Elle eut, sans cesse et plusieurs fois après ses menstrues, des accès, puis des accès cinq ans après. Ses ménages ne fut pas heureux; elle fut, parait-il, à sa plainte de son mari et de sa belle-mère, mais quelques-uns de ces mariages, parait-il, et le docteur Lafon, de Bourdeaux, lui a une certaine époque l'occasion de lui donner ses soins pour se rendre compte. Voilà dans quelques circonstances : un jour, après son mariage par un temps de pluie, elle alla au village avec la comtesse de ses enfants qui revenaient de l'école, son mari, j'allais, lui fit une croûte saine, lui répéta la naissance de ses deux enfants, etc. ; cette scène du ménage provoqua un véritable accès nerveux, un accès de fille pendant lequel elle eut la main de se faire saigner les genoux avec une épingle, la perte du sang précéda donc elle un embleme complet et lui répéta la tête. C'est, du reste, depuis cette époque que, comme nous le verrons plus loin, Zola a la manie de se faire saigner les genoux.

En 1830, environ, elle fut prise d'une perte complète de sommeil pendant quelques mois, accompagnée d'une hostilité persistante au sommeil. Elle mangait toute la journée et même le soir et ne pouvait jamais se coucher; cet état dura environ deux mois. Pendant qu'elle était dans cet état, son mari alla un samedi à une fête d'un soir, comme il y avait des champs, une terre au dit de un peu rentrer à la maison, que son beau-père était parti. Le

« elle lui dit encore : « Ne crains-tu, en te proposant de manger, de dire : Je n'ai pas faim. »

« Le soir, à son dîner, comme elle était assise dans sa chambre, son mari, qui avait acheté trois ou quatre paquets d'illuminées phosphorées à la fois, et qui s'était assis, lui fit offrir apportées par ses enfants la moitié d'une vigie (sorte de lumie de farine de maïs) : elle s'en voulut peu manger, d'après l'exemple donné de la voir, et, bien lui en prit, car la vigie était empâtée avec du phosphore : la pensée qu'elle était catholique, n'est qu'elle l'entendit au point d'un premier et qu'en même temps lui dit de la manger et la manger mourut quelques instants après. Après cette prétendue cause d'empoisonnement, Zola alla se coucher, mais elle ne se coucha pas : la nuit elle se leva et ne dormit pas, car elle avait peur de la mort : elle était tout simplement la somme de la masse : elle ne fut ni assise à la messe. Depuis ce moment elle ne pensait plus à son salut de la fin. Au retour de la messe elle prit seulement une bouillie de pain, peu de soupe et de viande : elle avait une vision, beaucoup de joie d'être en train de mourir et de manger qui l'entraînait au point de la mort. Peu à peu elle se trouvait en train de mourir : elle ne pensait rien, par exemple, peu d'un peu de la vie ; puis un jour elle fut morte.

« A ce moment elle entendit de nouveau la voix qui lui avait donné la tentation d'empoisonnement de son mari et de sa belle-mère. Cette voix, celle de Dieu le Père, lui ordonna d'aller visiter les églises des environs et de prier pour son père, pour sa mère et pour ses enfants, mais non pour son mari ; il ne la voulait plus. « Ne crains rien, lui disait la voix, je te conduirai : tu as été bien malheureuse : tu seras un jour la plus heureuse des femmes. » Zola partit aussitôt et visita cinquante quatre églises de la contrée : elle alla jusqu'à Angoulême. Après avoir fait ce pèlerinage et accompli les dernières volontés par la voix, elle retourna chez elle « fort heureuse, bien contente », et reprit son travail habituel.

« Mais le digest des aliments augmenta peu à peu : elle ne mangea plus que quelques paines, puis quelques paines à la fois, puis encore et encore et encore : elle ne mangea plus qu'elle avait dans la bouche. Elle ne mangea plus d'aliments solides : elle ne pensait même pas la femme de manger : elle ne pensait qu'en peu d'eau chaude, un peu quelques fruits, surtout des fruits aigres, oranges, pommes acides, prunes vertes, etc. ; elle voulait les liquides alimentaires : café, bouillon, etc. A la suite de ce régime apparut du malheur : les premiers du ventre et de l'estomac.

« Depuis cette époque, Zola affirmait d'avoir peu d'aliments solides ; son estomac n'avait même pas de chose qu'un peu d'eau chaude et encore un peu d'eau : elle la plus grande partie. Lorsque les vomissements n'étaient pas si fréquents et lorsqu'ils se produisaient, à son gré, elle se prenait avec les autres les parties indigestes pour faire de la liqueur de Fournier. Lorsque elle était très fatiguée elle se faisait manger les gâteaux et se trouvait beaucoup mieux après

avoir perdu une certaine quantité de sang. Presque tous les jours elle se fait assez saigner les gencives. Il paraît absolument probable par l'analyse à laquelle le docteur Lafou s'est livré depuis plusieurs années, que Zélie est, en somme, une épileptique et qu'elle n'a pas mangé depuis cette époque, c'est-à-dire depuis neuf ans. Son mari est tout aussi gros que ses deux enfants; elle vivait seule, et depuis cette époque elle n'a pas pris chez le boucher une livre de pain; jamais personne de son village ne l'a vue manger; à cause de ce fait, elle paraît même pour passer dans le pays.

À d'Orléans reprises, le docteur Lafou avait proposé à Zélie de venir à l'hospice de Beauchellon pour se soumettre à une observation médicale soignée. Pour une raison, ou pour une autre, elle avait toujours refusé. Ce n'est que le 9 mars dernier qu'elle s'est décidée à entrer à l'hospice de Beauchellon. Lors de son entrée à l'hospice, elle était absolument très maigre, mais pas au point où elle en est actuellement; elle pèse 44 kil.; elle en pèse plus, le 3 avril, que 49 kil. 500, et aujourd'hui que 57 kil. 500. Elle a donc maigri de 9 kil. 500 en 95 jours, et de 3 kil. de 3 au 9 avril.

« Lors de son entrée dans le premier dans son singulier régime, le docteur Lafou, lors de son entrée à l'hospice, l'a engagée à manger et à choisir des aliments. Zélie n'est toujours revenue à manger quel que ce soit; elle n'a pris qu'un peu d'eau painée, un peu d'eau sucrée de vin blanc, quelques gorgées de bouillon très réchauffé, à quel un moment de l'après-midi ou de quelques heures; elle s'est tenue la bouche serrée de peur pure ou de l'eau chaude, mais en rejetant ses liquides immédiatement après. Il n'y a eu, pendant ces trois jours, aucun sel; les selles, dont la quantité a varié entre un litre les premiers jours et un maximum de litres les jours derniers, renferment 4-5 grammes d'urée par litre, d'après les analyses de M. Berthelot, chimiste à l'École de Médecine, ce qui prouve qu'il y a travail, aussi faible il est vrai, mais un travail manifeste de détoxification. Il y avait eu bien, quelques-uns, d'analyses mais les matières rendues et d'un autre ordre.

« La surveillance est parfaitement faite; le fait n'est donc pas douteux; mais ce qui n'est pas douteux non plus, c'est que la présence à considérablement net; qu'il y a, comme nous l'avons dit en commençant, des phénomènes manifestes d'acidité. Nous croyons même qu'il n'est pas temps de cesser l'expérience et que le docteur Lafou devra, s'il le peut, augmenter la méthode d'une façon ou d'une autre, ce qui nous paraît bien difficile à dire. Tant de succès d'observation de l'acidité.

« En résumé, Zélie Dautan est une hyalémique, avait eu des hallucinations épilétiques et de la manie furieuse; elle a une hyalémie grave et personnelle; à la suite de troubles nerveux de nature hyalémique, elle s'est peu à peu débilitée de manger. Déjà, deux fois, elle avait besoin d'une faible quantité d'aliments. Elle a même pendant près de deux ans la quantité de nourriture qui lui est nécessaire pour maintenir la vie, dans ses liquides faiblement chargés

de principes nutritifs qu'elle absorbat et dans les fruits qu'elle recueillit; peut-être même avait-elle un peu du sang sortu de ses genoues. Peut-être aussi les autres hydropiques et nos vains études de vent en circulation à l'usage de Bonifaces parvenant à la source se soulevaient-elles en courants, à l'usage, en sautes hydropiques, et dans par le bout fait autour d'elle. La soutenez quelques temps; mais l'expérience est faite et bien faite, Sôla-Bourton, pas plus que personne, ne peut être sans manger. Nous avons bien du croire qu'on avait procédé nous d'ailleurs malheureusement telon.

ANGLETERRE

Publications récentes. — 1° Sidney J. Hickson, *A Naturalist in North Ceylon* (Londres, Murray). De même que M. Leachman en Australie (voir notre précédente Chronique, p. 137), M. Hickson en Malaisie, au cours d'une enquête de naturalisme, a recueilli des documents très intéressants pour l'étude des religions chez les non-civilisés. Il a localisé ses recherches dans le Minakassa, au N.-E. du Célèbes, et dans l'archipel de Sangar et Talak entre Célèbes et les Philippines, et nous donne des renseignements qui semblent exacts; sur les institutions, les usages, les légendes et inscriptions des indigènes primitifs. Ils étaient complètement oubliés. Aujourd'hui ils sont devenus chrétiens et certainement instruits, grâce à l'action de missionnaires plus dévoués que ne le sont en général leurs collègues; mais on leur a interdit les indigènes de doctrines que ces malheureux sont incapables de s'assimiler, de les ont même une ignorance de la civilisation chrétienne, on leur apprend à bien cultiver leur pays et à s'enrichir. Les traditions rapportées par M. Hickson se rapportent en plusieurs passages des nouvelles idées chrétiennes introduites à l'époque antérieure. Mais l'auteur n'en est pas honte; il est le premier à en avouer ses sources. Son livre prendra une place honorable à côté des belles études de M. Wilken, de Leyde, sur l'ethnologie et le folklore de l'archipel indien. Il sera déjà publié des fragments dans le *Journal of the Anthropological Institute* et dans les *Proceedings of the Society*.

— P. F. A. Gasquet, *Henry VIII and the English monasteries* (Londres, Bodley, 2 vol.). Dans une précédente Chronique nous avons signalé la publication des rapports sur cinq tentatives d'insurrection faites dans leur diocèse par deux évêques ennemis de Norwich de 1493 et 1533 (A. Jessopp, *Visitation of the diocese of Norwich*; voir *Revue*, t. XIX, p. 383). Il nous paraît intéressant de cette publication, que la situation morale des monastères anglais n'était pas aussi déplorable que les rapports des évêques de Henry VIII l'ont fait paraître. Les deux volumes de P. Gasquet, ancien bénédictin, ont pour but de faire connaître ces rapports que l'on croyait perdus et dont on ne parle en général que par ouï-dire. Quoiqu'on accuse les *«*ex*»* d'être, lorsqu'il s'agit de rendre la cause des moines de 1534, soit au point de partialité, il est incontestable que les deux

allégués par le P. Gasquet sont suffisamment démentis par ses propres publications, pas besoin de commentaires. Ils fournissent la contre-partie de la démonstration fournie par les quelques épiscopales, en établissant que les agents chargés par Henri VIII de lui faire un rapport sur la situation des monastères anglais étaient de simples personnalités dévouées d'origine à monnaie blanche les vices du malin. Le second volume du P. Gasquet est consacré au récit de la suppression des monastères et des incidents qui s'y rattachent.

— *Paléontologie Explorativa Fœnis*. La Société pour l'exploration de la Palestine a obtenu un permis qui l'autorise à répandre les fouilles en Terre sainte. Les objets trouvés devront être déposés au Musée impérial de Constantinople, mais la Société aura le droit de conserver les doubles, s'il s'en trouve.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — 1. L. Lohmer, *Der Rittel der Sythia*. Grunberg, chez Mythographische (Berlin, Horts; 2 fasc. vol. in-8; 20 m.). Il faut s'adresser M. Lohmer à la longue liste des auteurs qui avaient voulu trouver la clef unique donnant accès à l'explication de tous les mythes. À en juger par ses ouvrages antérieurs, on pourrait croire que c'est en les ramenant tous à des personnalités et à des dramatisés de phénomènes météorologiques; car, il y a quelques années, M. L. voyait beaucoup de choses dans les nuages. Mais il leur est devenu indifférent pour se donner tout entier à l'Alp, au rêve ou au enchevêtrement, et il s'efforce de peindre ce monde comme un ventral par l'énergie de nombreux légendes germaniques, slaves, latines ou grecques, tandis les requêtes peuvent pousser du machinisme dans l'inspiration des hommes. Ses ouvrages ont, d'ailleurs, certainement été pleins de détails intéressants, mais à lire on est seulement impressionné par l'inspiration faite probablement de l'air par cette débaîche sur les incertitudes des conclusions établies en mythologie.

— 2. F. Jensch, *Die Kometen der Babylonier* (Strasbourg, Trübner, 1890; in-8 de xvi et 548 n.; 40 m.). Un livre important, où l'astronomie, l'histoire et le bon sens ont collaboré à une œuvre vraiment grande. M. Jensch a fait pour la mythologie babylonienne, ce que M. Maspero a fait pour le religieux de l'Égypte dans les remarquables études que son livre a vu certainement par ailleurs, ce que M. Ebeling a indiqué pour les dogmes de la religion chrétienne dans la leçon d'ouverture de son cours de dogmatique égyptienne, « De la vie intime des dogmes. » Il se replace les mythes et les doctrines des Assyriens-Babyloniens dans le cadre de la conception générale du monde à laquelle ils correspondent et qui, seule, peut avec les faits constamment s'expliquer.

Avec la réserve qui convient aux archéologues tout que une science même avec pas certains qu'elle l'est maintenant, il indique pour les *Erkenntnis und Mittheilung*, soit einem mythologischen Anfang. Un tableau de ces appendices au

il traite des éléments qui forment sa série cosmologique. Il y a trois parties distinctes dans son ouvrage : 1° la cosmologie et ses subdivisions ; 2° la création et l'organisation du monde ; 3° le déluge. Nous ne pouvons pas entrer à l'heure où un résumé même succinct de cet ouvrage nous mènerait. Voici, comme spécimen, le conclusion à laquelle l'auteur arrive en ce qui concerne la cosmologie hébraïque avant la terre : « La terre circulaire, conçue comme une grande montagne, repose sur l'agen, l'eau universelle. A une époque reculée on pensait qu'elle était formée de sept zones parallèles concentriques, séparées l'une de l'autre par des lampons d'une nature quelconque. Les Hébreux remplacèrent cette conception par la subdivision mathématique en quatre quarts de cercle. A l'est se trouve la « montagne sainte », la grande montagne du sommet du monde, à l'ouest la « montagne sombre », la montagne du coucher du soleil. Le nord de la terre est trigonale et mystérieux. Sous la montagne de l'orient est la demeure céleste, le domaine des destins, immobilité, l'autre part, comme une partie intégrante du lieu de repos des âmes, est la terre. Entre le ciel et la terre, c'est-à-dire à l'orient, sont les eaux de l'océan oriental et de l'océan occidental qui se perdent, nous l'avons vu, dans l'océan universel (sur lequel repose la terre). L'hyperbée la plus naturelle est une série concentrique entourant la terre entière et qu'on se figure par conséquent aussi au nord. A l'extrême orient est « l'île des hauteurs ». Sous le ciel de la terre se trouve le monde des morts, dont l'entrée est à l'orient. Couvrant toute forme de pays, de ville et de palais, celui-ci est entouré de sept murailles, qui forment sept cercles concentriques superposés aux sept zones concentriques de la terre. Au dessous la terre est creusée. »

On lira aussi avec le plus grand intérêt la description des rapports entre la cosmologie hébraïque et les signes du zodiaque ainsi que l'interprétation, souvent obscure, des textes relatifs au déluge. Des notes données avec grand soin permettant de suivre les descriptions astrologiques et cosmologiques. Enfin les réponses des textes hébraïques de la création et du déluge peuvent faire l'objet d'un grand nombre d'observations consignées par M. Jensen.

— Dr A. ALON, *Nadab et Abih* (Horn, Meyer et Müller; in-8 de 70 p.). L'auteur, habitant Londres, aux États-Unis, a voulu publier des recherches qu'il a faites sur la lutte entre les frères de Benjamin et de Juda et dont il se propose de donner plus tard une démonstration détaillée. Afin que personne ne lui revienne en découverte, cette découverte connue généralement en Israël et Abih, présentes comme fils d'Aaron, doivent être identifiées avec les deux familles benjaminites, Abinadab et Abih ou Abih. (C'est à ce dernier appartenait, dans le récit de H. Samuel, vi, qui rapporte l'envoi de David à Gibeon pour s'engager de l'arc de l'été, nous le voyons désigné de la même manière que les Benjaminites, conduits par la famille de Nadab, mentionnés comme David et les habitants de Juda à propos de la possession de l'arc de l'été. La tribu de Benjamin fut presque complé-

tement illustrée dans cette liasse. L'histoire du monde de ce siècle (Juges, Act. et suiv.) devient une légende inscrite pour justifier Jésus. L'auteur rattache aussi à la prise de Jérôme par les Philistins toute sorte de conséquences religieuses, notamment la naissance du prophétisme. Entre il mentionne l'ordre repris par Sésai par les Philistins et exilé par celui-ci aux gens de Samarie. Cette dernière assertion repose principalement sur le schémisme du mot araméen au mot hébreu dans l'Eccl., et sur des deux tables de l'Église aux docteurs que le verset indique des tomber par Sésai. Il donne ensuite la publication de l'ouvrage détaillé prouvé par l'auteur pour juger de la valeur de ses assertions, dont quelques-unes paraissent bien fantaisiques, mais qui, du moins, ne doivent pas être rejetées sans examen.

— P. C. R. Gregory, *New Testament canon*, II. 2 (Londres, Murray) in-8. M. Gregory achève la révision du N. T. avec de Tischendorf, avec la collaboration de M. Alford. Il vient de publier la seconde partie des *Præfationes* (p. 311-360), qui contiennent, outre une dizaine de pages de révisions et d'additions aux volumes déjà publiés, la notice des manuscrits en introduction et des lectionnaires. Ce volume est fait avec le plus grand soin. M. Gregory a entrepris une œuvre légendaire entre autres, mais qui rendra de grands services en égarant aux critiques la peine de reconnaître un très grand nombre de manuscrits dont ils peuvent douter, grâce à lui, connaître d'avance la valeur.

— Dr A. Abel, *Die antiken orientalischen Tempelbauwerke in der Provinz Syrien* (München, 55 p.).

Cette description se compose de deux chapitres, relatifs l'un et l'autre à l'histoire des temples connus dans le Hépétisme.

Le chapitre premier est un catalogue des temples construits à cette époque. L'auteur est arrivé au chiffre de 112 édifices connus. À chacun d'eux il a consacré une courte notice indiquant tous les faits qui le concernent : circonstances dans lesquelles on a été le voir de la construire, époque de la dédicace, incendies, réparations, reconstructions, etc. Cette liste a été dressée avec le plus grand soin, les notices historiques qui l'accompagnent, d'après les sources, toutes les références aux sources.

Le second chapitre traite de diverses questions générales. L'auteur examine qu'il y a une relation constante entre les notices relatives et les sites des lieux auxquels les noms sont attribués : il pose cette règle à l'égard des lieux, et il en déduit comme conséquence que les sites anciens ne sont plus connus, et il en déduit comme conséquence que les sites anciens ne sont plus connus. Il donne l'assertion de Jéhu, d'après laquelle les temples dédiés aux divinités étrangères furent toujours posés dans le Hépétisme et dans le Hépétisme et l'assertion de Jéhu de Mété-Mété. À son tour le plus grand fut accordé, et l'on peut dire aussi, aux lieux saints, beaucoup plus tôt, vers 217 - 217. Il s'occupe enfin des temples qui furent construits aux lieux et aux sites saints.

Tout nous qu'intéressent l'histoire religieuse du Néom nous ont gré à M. And
d'abord, dans cette excellente monographie, comme une belle œuvre qui lui a
sevente. Nous en la topographie de la mythologie romaine avait l'élaboré
révisé. (Communication de M. J. B. B. B. B.)

[illegible]

— Dr R. J. NICHOLSON. Der christliche Geist und die Ethik des Ed-Ad Dis und Neutrum. I (Lampy. Velt; 1884 de 20 et 24 p., 7 m.). M. NICHOLSON examine l'état actuel des rapports de l'Eglise chrétienne avec l'Etat romain au règne de Marie-Antoinette, et nous mène, dans ce premier volume, jusqu'à Napoléon. Il est rare de voir un historien, à la fois aussi versé en droit romain et aussi familiarisé avec tous les travaux de l'évolution en fait d'économie sociale. Comme travail d'ensemble, il ne paraît pas qu'il y ait mieux en cette matière.

— 7° La *logos d'ouverture* du cours de dogmatique, par M. Salastier, à la Faculté de théologie de Paris, 1° le 1^{er} volume des dogmes et de leur pulvérisation d'actualité, = a été traduit en allemand, par M. H. Schuler, sous le titre : *Das Christliche Dogmen, die Weiss und ihre Entwürfe*, avec notes et appendice.

Nécrologie. — *Friedr. Delitzsch*, le 4 mars est mort à Leipzig, à l'âge de soixante-dix-sept ans. *Friedr. Delitzsch*, l'un des plus célèbres hébraïstes de notre époque. Après avoir débuté comme protestant dans cette jeune ville de Leipzig, il occupa successivement les chairs d'hébreu à Halle (1824-1830) et à Leipzig (1830-1867), jusqu'au jour où il reprit comme professeur titulaire dans l'université où il avait fait ses études. *Delitzsch* était surtout connu par ses travaux qui ont traduit le Nouveau Testament en hébreu pour la rendre plus accessible aux Juifs. Il était aussi un homme d'église et homme d'état, mais sous sa main qui ne pouvait pas accepter des opinions sur l'histoire et la composition de l'Ancien Testament, se cachait parfois un homme moderne, dont le aspect ne fut publié en plusieurs éditions continuellement révisées. Il avait un tour d'esprit vraiment original, narratif jusqu'à son attachement aux croyances traditionnelles et tolérant jusqu'à son mépris pour les hommes et les systèmes dont l'orthodoxie est nature. *Delitzsch* était particulièrement attentif aux étudiants étrangers à Leipzig, notamment à ceux qui venaient d'Afrique et d'Amérique, et il comptait de nombreux amis. Son fils, *Alf. Friedrich Delitzsch*, est aussi un homme bien connu.

REFERENCES

[illegible]

leur existence qui de la façon la plus incomplète. L'ouvrage n'en doit pas moins être signalé, parce qu'il mettra une fois encore à nos yeux que doivent faire nos enquêteurs sur les religions que les divers peuples du Europe étaient soumis à reproduire à la fin dans la course du xix^e siècle.

BELGIQUE

Bibliothèque Beligica. Les auteurs de la « *Bibliothèque Beligica* » ont pué séparément en deux gros volumes de 673 et 800 p. (La Haye, Nijhoff; 40 fr.) les livraisons du recueil consacrées aux martyrs protestants du xix^e siècle dans les Pays-Bas. Ils y offrent la description de tous les martyrs et même des ministres plaqués et concernant ses sentiments de l'intolérance religieuse du xix^e siècle, une revue de tous les martyrs néerlandais et des leurs alphabétiques, topographiques et chronologiques des martyrs. Il y a là une autre présence de renseignements, diffusés à se procurer ailleurs, sur l'histoire religieuse des Pays-Bas à l'époque de la Révolution.

Le véritable auteur de « *Mémoires secrets* ». Le P^r Dommeroyel veut se pointer à Bruxelles, chez Vromant, une œuvre française de 8 pages dans laquelle il établit, d'après l'*Historique dictionnaire* du philosophe Jean Wicowski, guidé par l'Académie de Vienne, que l'auteur des célèbres *Mémoires secrets* est un certain Jérôme Zakrowski, lequel fut élève de la Compagnie et de paraitre en 1944 les événements et déclarations aux jeunes.

ITALIE

Indie Pura. L'*Esquisse Persane* (Florence, Nougat, 1888). Nous reproduisons de la Revue critique du 14 avril, le fragment suivant d'un article relatif aux ouvrages de M. Piazzi :

« L'*Esquisse Persane* est une intéressante introduction à la lecture du Livre des Dîmes. Elle se compose de deux parties : la première traite de l'histoire de l'époque, la seconde de la vie et des mœurs des habitants du Persan. Dans la première partie, l'auteur étudie successivement les origines de la légende apôlique, tout d'abord les éléments, éléments mythologiques et éléments historiques. Il reconnaît dès maintenant que les idées contre lesquelles luttent les hommes ne sont pas toujours des idées universelles, mais des idées barbares, obscures, toutes lesquelles la civilisation apporte à éliminer, les dangers de l'Iran : il ne faut pas les confondre avec les Touranais, lesquels représentent une forme de civilisation ennemie, mais organisée et commune : le Touranisme est l'étranger, ce n'est pas le barbare, comme les Dîmes de Mazandéran. M. Piazzi distingue ainsi dans l'ensemble de l'époque des « peuples indépendants mais barbares : le cycle de Persan et de Zohak est le plus ancien, étant même engagé dans le naturalisme mythologique. Puis viennent le cycle de Zoroastre (Zan, Zol et Zimé); le cycle de Zoroastre et

de Marandak, celui de Sybakh et des Gaderakhs; celui de Klemra et d'Atra-
syah; celui de Gushkarp et celui d'Idendyar. M. Picot mentionne en relief l'im-
portance de ces épées, dont la plus importante, celle du Bessan, semble avoir
été principalement formée dans un esprit hostile à celui du cycle arabe.
Comme il le montre bien, le cycle de Gushkarp, qui connaît déjà des adresses
et mentions dans l'historique de ses aventures au Râm est, au moins dans sa
forme présente, l'imprégné d'éléments grecs et romains dans l'esprit de pseudo-
Callisthène et du cycle d'Alexandre; les épées de Gushkarp, même dans sa partie
la plus essentielle, la partie contre Arjasp, nous transparaît dans un milieu très
différent de celui de Klemra et d'Atra-syah, et qui semble en milieu historique.
La lutte n'est plus une lutte de race entre Iran et Touran; Arjasp, dans l'Avesta,
c'est jamais appelé Turanien (Turat) c'est un Ryzanai; ce n'est pas une lutte
de race, c'est une lutte de religion entre les adorateurs de Mazda et les adora-
teurs des Dævas. M. Picot observe, comme jadis M. Spiegel, que dans le Shah
Nâmeh Arjasp est dit *Papâs mirâh* « originaire du Papoue », ce qui ne peut
guère signifier que hindouisme. La lutte de Gushkarp contre Arjasp serait donc
la lutte de l'Iran maritime contre les Bouddhistes de l'Orient. Elle est cela certai-
nement dans le Shah Nâmeh : l'est-elle aussi dans l'Avesta ? Si la réponse est
affirmative, la date de cette partie de l'Avesta se trouve fixée au plus tôt aux
derniers siècles avant l'ère chrétienne. Nous reviendrons alors sur cette ques-
tion intéressante. »

ESPAGNE

E. Sanchez Cales, *Philosofía de lo maravilloso poético* (Madrid, Fernando F. ;
1 vol. in-8 de xiv et 388 p.). Le merveilleux n'est pas le surnaturel : c'est même
tout le contraire : c'est la manifestation des lois naturelles non encore connues.
Voilà pourquoi M. Sanchez Cales parle de la philosophie du merveilleux, alors
même qu'il semble étrange de parler de philosophie à propos de phénomènes
insaisissables. Il nous montre le merveilleux partout, dans la science, dans la
philosophie, dans la religion, mais surtout dans les rêves, songes, de l'esprit
humain, les hallucinations, l'hypnotisme, les suggestions, les transmissions de
la pensée à distance, la divination, les apparitions. Et si nous le comprenons
bien, le monde entier est une vaste suggestion. Mais est-il possible de bien
comprendre ces rêves ?

ISLANDE

Le Huld. Toute société qui se respecte ayant aujourd'hui au moins une revue
de Huldres, les Islandais n'ont pas voulu rester en arrière. Plusieurs d'entre
eux, MM. Thorseldsson, Thorseldsson et trois de leurs amis, ont fondé récem-
ment le Huld, revue de Huldre et de littérature islandaise. Cette revue paraît

des Sigmund Kristiansen, à Helsingør. Elle paraîtra par un très brève résumé, sous le titre de *Skizzen*.

ÉTATS-UNIS

G. Mallory, *Heathen and Indian: A parallel in points of culture* (New-York, Appleton, 17 p.). M. Mallory a eu l'idée originale de dresser une sorte de parallèle entre le terrain religieux et moral des Indiens d'Amérique et celui des nations Israélites, pour montrer que celui-ci, avant d'arriver au stade monothéiste, ont passé à travers toutes les phases des religions païennes. Quelques notes ajoutées lui reproduisent d'un résumé présenté par l'auteur à la session de la section d'anthropologie de l'Association américaine pour l'avancement des sciences, où on aurait pu voir qu'une dissertation d'appoint.

— L. Edward Howe, dans sa livraison de janvier, a publié une traduction de l'article qui a paru dans le « *Harvard Theological Review* » sur l'Évangélisme de l'histoire religieuse aux États-Unis et en Europe.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES¹

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 28 février 1868.* — M. JAMES HARRINGTON présente l'Annuaire de la grande municipalité persane de Candahar. La première partie, de 1122, commence la prise de Candahar par Nâsir, ce qui lui survit, la date de l'islam. La seconde partie, de 1508, est contemporaine d'Akbar et présente des résumés de l'histoire de Candahar depuis Babur jusqu'à la fin du seizième siècle. On y trouve aussi une liste des provinces et des villes principales de l'empire du Grand Mogul. — M. SCHLIMMGER dépose son nouvel ouvrage intitulé : *Un empereur romain au 2^e siècle, Sévère Alexandre*.

Séance du 7 mars. — M. HUNG présente et vendra une série d'épreuves photographiques des ruines les plus importantes du centre du Japon. — M. DELAUNAY a remis à la Bibliothèque Mazurine, deux les ans 1223 et 1224, une grande compilation italienne, œuvre d'un moine de Saint-Denis, qui relate l'histoire du monde chrétien, entre les années 769 et 1270, entre Clément et saint Louis, comprenant que celui de Charles VI le nom de Chronique du religieux de Saint-Denis.

Séance du 14 mars. — L'Académie décide de présenter au Ministère unanimité à la commission d'épigraphie et d'antiquités ecclésiastiques un Collège de France : en première ligne, M. CLERMONT-GANNEAU, puis 23 voix contre 1 à M. BERGER, en deuxième ligne, M. PHILIPPE BERGER, à l'unanimité. — M. PAULIN DIKSHINE signale les renseignements curieux sur la topographie de la zone africaine dans un nouveau document épigraphique, « la Péninsule de sainte Soix », située à Tinnis, en Mauritanie. Cette jeune fille, âgée de 44 ans, avait jeté pendant son être prisonnière une statue à la mer, Soixante par les prisonniers, elle fut elle-même jeter du haut du promontoire de Tinnis dans la mer. Son corps fut la sépulture par les soins d'un capitaine provençal, et, plus tard, un temple chrétien lui fut consacré sur l'emplacement d'un elle avait été l'idole.

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

Ce document contient aussi des détails sur la révolte de Flavius, prince mauretanien, contre l'empereur Valérien. — M. Théodore Reinach a trouvé dans les notes de Cyrénus d'Antoine, qui lui ont été communiquées par M. J.-B. Buisson, des renseignements fort intéressants sur le grand temple d'Hélios à Cyrénus, lequel fut détruit par un tremblement de terre de 1003. Une grande partie néanmoins subsistait encore au ^{xv}^e. Cyrénus a noté que le temple avait orné de deux colonnes monolithes de 21 mètres de hauteur, que le fronton portait un fronton triangulaire d'Hélios et de nombreuses statues. Il nous a également conservé une inscription qui révèle le nom de Pamphile de Achaïe. Le temple d'Hélios à Cyrénus était en des emplacements les plus élevés de l'antiquité. Il avait été édifié aux frais de la province tout entière, comme la plupart des temples dédiés aux empereurs. — Parmi les ouvrages présentés dans cette séance, nous avons : *Maurus Veron*. Les coutumes de l'empire byzantin. *M. Lefebvre*. Un règlement intérieur du légation au moyen âge. *A. Arnould et F. Scholl*. Les inscriptions de Sakkamir II roi d'Assyrie. *J. Loth*. Les Mabinogion, t. II. *Jean Desmet*. Chants populaires des Albani.

Séance du 21 mars. — M. Poinet fait une communication sur un tel gaulois récemment découvert près de Mayence. C'est un monnaie de grès sur lequel quatre faces portent chacune un groupe de divinités, un dieu et sa prêtresse. L'une d'entre elles présente la divinité sans attribut sous le nom de « dieu au mallet »; sa prêtresse est représentée en Diane chaste. M. Poinet attribue ce dieu au dieu Paer dont parle César, et rattache le mythe qui le concerne (des Druides) à César, le considérant comme le père de la race gauloise; aux traditions de l'Asie, au delà de toute influence grec-romaine.

Séance du 28 mars. — Après avoir tenu sa séance l'Association finira le soir quinquagénal des Représentants de 10,000 h., à M. Paulin Maillard, pour les déclarations de la langue provinciale, par 27 voix contre 14 à M. Dureau de Rons.

Séance du 5 avril. — M. Huetz de la Motte fait un dessin celtique, qui est représenté par l'art gréco-romain sous la forme connue d'un *Aspe* Scythie ou *Aspe* d'un *Eschape*, coiffe de la dépouille d'un coq. L'autre moitié entre les divinités ayant ainsi pour coiffure la peau d'un animal ou bien encore un animal li change la première idée de cet arrangement pour l'union de la femme égyptienne *Mâst*, coiffe d'un vautour. Cette idée se perpétue jusqu'à l'art romain, et transformée par les Grecs, elle produit les figures assez singulières de la Vénus égypto-assyrienne, coiffe de la colombe. Ce qui explique la production, c'est que le coq se voyait avec une telle abondance et surtout remontant à la haute antiquité égyptienne ou assyrienne. Ce sont les *Fœbes* qui, au ^{xv}^e siècle, parurent avoir été les premiers à coiffer de la tête dans l'Asie occidentale. D'où le nom d'*Aspe* par lequel elles les Grecs. La propagation même pour les peuples de la Gaule romaine, et il en est de

les canonniers, dont les bois saints étaient les jardins d'acclimatation de l'antiquité. C'est ainsi que les oiseaux rares et nombreux cyreniens faisaient une cinquième section. Les plus communes représentations connues se trouvent sur deux vases de l'époque hellénistique, qui ne nous font pas soupçonner à une époque beaucoup plus haute. Le premier vase considéré comme l'original du dieu Néral, le dieu cyrenien, et d'une manière générale, d'après son nom, dans l'ancien usage des Perses, comme l'un des dieux nationaux etrogides du monde égyptien.

C'est les Grecs, le symbolisme est double. C'est d'abord l'événement de l'antiquité, et d'abord il est consacré à Mars, aux Dioscures, à Héraclès, dieu de la jeunesse. Tardé a été le quartier général qui amène le jour de, par là, il se trouve associé au dieu Apollon ou à la Minerve martiale. Il est plus difficile d'expliquer pourquoi le nom d'Antiochus à Epiphane, comme on le voit par la des vases de Soune marient. Peut-être faut-il savoir aux idées orientales de triomphe sur les influences indigènes : car le premier symbole, la minime orientale antique, avait le caractère de supériorité cosmologique et cosmique. Ces considérations portent M. Henry à croire que ce dieu est une représentation du dieu égyptien, l'Anubis phénicien, tout le temps et le principal symbole de Carthage.

M. Marguerite ajoute à cette communication que Champollion signale deux points parmi les offrandes des Beni-Hassou. Or les monuments des Beni-Hassou sont de la XIV^e dynastie. Elle ne s'est pas trouvée dans ses recherches à ce sujet le point avait été connu en Égypte, de même à l'État de l'Égypte, beaucoup plus tôt qu'on ne le sait généralement (comme nous le voyons d'après le journal *Le Temps*).

Dans cette même œuvre, M. Abel des Mithels lit un monument sur le tombeau unique du roi Théséus, dieu de ce Mithéus qui a été consacré le « Nyon de l'Annuaire » à cause de la violence de ses persécution contre les chrétiens.

Séance du 14 avril. — M. Simon attribue l'écriture d'une inscription phénicienne, gravée sur un cippe de marbre qui se trouve au Musée du Louvre. Il en propose la traduction sous cette forme : « Cette offrande a été donnée par Ad-Makar, dieu d'Ad-Makar, comme un hommage à son dieu Ad-Makar, à son seigneur Salomon qu'il adore. » Le cippe est d'origine égyptienne; l'offrande devait être plus ou moins l'usage du dieu. Le nom de Makar, comme on l'a vu jusqu'à présent, est fréquent dans les inscriptions de Carthage. Cela du Louvre rappelle peut-être le nom de la divinité égyptienne *Neper*. Quant à Salomon, son nom se retrouve dans l'écriture Salomon et dans le nom de la divinité phénicienne Salomon.

M. E. Hildebrandt étudie l'histoire de l'habitation des Juifs à Rome, d'après des documents recueillis par les archives romaines. Il conclut que les Juifs ont habité la Transévère jusqu'au IV^e siècle; à cette époque, ils passèrent de

l'autre côté du Thon, entre le palais des Crues, le portique d'Odoric à la coupe, sous arcade supportée des châtains, sur il y avait dans leur quartier des églises et des palais de familles chrétiennes telles que les Juermans et les Recapadoff. Ce fut Paul IV qui perça les Juifs dans le Thon en 1555, après y avoir supportés les persécutions et expropriés les chrétiens qui y habitaient.

II. Société de géographie. — *Séance du 21 mars.* — M. Fabre-Dégodons, de la Société des Missionnaires de Paris, nous apprend au Thibet depuis trente-cinq ans; a fait une conférence sur la géographie et sur les mœurs de ce pays. Il a prononcé aux auditeurs, de Simla, en passant par les immenses plateaux qui forment la plus grande partie du Thibet, jusqu'à la vallée du Yarrow-kang-po, au N.-O. Chaque faisant il a donné toute sorte de renseignements sur la situation morale et politique du pays. La ville de Lhassa, au N., renferme une population d'environ 45,000 âmes entre vingt-deux mille religieux finies en trois grands et trois petits monastères. Le gouvernement central tibétain tout autre dominé par la Chine est soumis à trois ambassadeurs de ce dernier pays, l'un du seul mandarin civil et d'une armée d'occupation de 4,000 hommes seulement. M. Dégodons a aussi relevé une liste de plus l'actuel et généralement répandue en Europe, une le tibétain exerce une suprématie religieuse universelle au Thibet. Il n'est pas le chef de la secte des lama jaunes ou geloukpas. — M. Dégodons est revenu en France pour être capitaine au commandement militaire-lama-français-argente, auquel les missionnaires de la mission travaillent depuis trente-sept ans et qui est appelé à rendre les plus grands services.

III. Revue historique. — *Mars-avril.* — A. Waddington: La France et les protestants allemands sous Charles IX et Henri III. Robert Langon et Gérard de Schomberg. — L. Farges. Le pouvoir temporel au début du pontificat de Grégoire XVI d'après la correspondance officielle de Stendhal. — G. Bonet. Publications relatives à l'histoire des royaumes en France (*Bulletin historique*).

IV. Mélanges. — H. Gaudet. La collection internationale de la « Tradition ». — H. Tschann. La franciscaine et les franciscains : auteurs, directeurs, esprits, idées (suite).

V. Revue des traditions populaires. — Fauriol : H. Cordier. Les symboles dans la légende. — L. Simon. Le carnaval dans les Vosges. — F. Schiller. Formes, formes et gestes des laines, Dames-Denis. — L. Fontaine. Odeilles et Boulogne. — D. Bilet. Les fies de l'île du Ris. — H. Anquet. Légendes africaines sur l'origine de l'homme. — A. Gervais. L'île de la Lous, légende du Dauphiné. — *Mars.* — A. Lefèvre. Les mythes et les lieux de la pluie. — L. Bonnet. Amulettes breton contre la sorcellerie. — E. Fougère. Légendes et superstitions pyrénéennes (*Bre-et-Libre*). — H. La Croyat. Superstitions et légendes du pays Sion. — H. Ayyon. Superstitions bretonnes. — H. Labonne. Superstitions bretonnes. — F. Fournier. Le clergé de la Chaudes. — A. Bar. La

légende de l'Inde. — Légendes parallèles (suite). — L. Pigeon. Pièces et pièces-mises. Enfants malades.

VI. Revue chrétienne. — Avril : F. de Langle, L'avenir de la papauté. — J. Arbez. Le culte à la Salette. — Lambert. La réforme de la liturgie des églises réformées au xix^e siècle. — M. Agédon. Le « Fauteil » de Gaillet et le livre de Job.

VII. Vie chrétienne. — Mars : F. Kapf. Recherches sur les opinions religieuses des Temploirs et sur les traces qu'elles ont laissées dans la littérature et dans l'histoire (Suite au p. 16).

VIII. Revue pédagogique. — Avril : H. Merion. Récits et le public-écrivain. À propos d'une thèse de M. Planchet.

IX. Revue des Deux-Mondes. — 1^{re} série : G. Renier. Pièces d'histoire religieuse. Le christianisme et l'histoire des Indes. II. Le christianisme en la communauté de la union de l'Empire? — F. Brunetier. Alexandre Vernet. — 45 série : Paul Janet. La philosophie catholique en France au xix^e siècle. Châteaufort et le « Génie du christianisme ».

X. Revue Bleue. — 7 décembre 1890 : A. Vigou. La jeunesse de Calvin. — 1^{re} série 1890 : E. Gellard. Le mysticisme de Dante. — 8 février : Arède Rivoir. Les hommes de Samarcande. — 5 avril : A. Vigou. La fête de Pâques. — 19 avril : Arède Rivoir. L'Italie ecclésiastique au xix^e siècle.

XI. Journal des Savants. — Février : H. Haug. Les coutumes musicales de Nîmes Roum, vers Minus. — Mars : H. Wallon. Lettres de saint Vincent de Paul. — H. Haug. Chronique universelle Parisienne.

XII. Bulletin de la Soc. de géographie de Lyon. — 1890, N^o 5 : Lemaire. Les missions catholiques en Océanie.

XIII. Bulletin de Correspondance hellénique. — Janvier-février : H. Hoffmann. Fables ou intimité d'Apollon Pion. — G. Pausan et Ch. Hoffmann. Inscriptions d'Aléandre. — H. Lachet. Sites épiques d'Athènes. — Campanos. Océane. Inscriptions de l'école et d'Aléandre.

XIV. Bulletin de l'histoire du protestantisme français. — Janvier : H. Fournier. Les derniers jours de l'Église réformée de Vézès au xix^e siècle. — H. Haug. Jean d'Albion et le collège de La Rochelle. — Février : Ch. Pion. Les églises de La Rochelle en 1881. — X. Weiss. Le cardinal saint Jean Bâton. Le protestantisme à Rome en 1713. — F. de Schiedel. Protestantisme et abolitionisme dans les églises de la Suisse et de Hongrie (1684-1713). — Mars : Ch. Rivoir. Vézès, Fontenay et le duc de Chervin sur la tolérance et le rappel des huguenots (1689-1713). — A. Bernas. Église réformée de la Champagne. — A.-J. Kuyper. Huguenots américains aux États-Unis des Pays-Bas (1687-1693). — Travers du Cros. La revue sur le saint-sacrement Vézès et sur sa famille.

XV. Revue internationale de l'enseignement. — Janvier : Henry Leclercq. Les origines des temps modernes et la Renaissance.

XVI. Mission. — **Amé. A.** aux Hamar, Nibanda et Endras. Une nouvelle hypothèse sur la chronologie de l'époque de la Hécatomnie. — **L. C.** **Amé. B.** **BAHAR** la pierre de marche du circuit tracée du premier au point de remonter les digues de marais salants. — **C.** **Amé. C.** Nouvelle inscription du Nibanda-Jourmor. — **A. B.** **Amé. D.** De la pierre chez les Hindous. — **P.** **Amé. E.** Les principes de l'astronomie antique d'après MM. H. Poncelet et E. Delaunay.

XVII. Academy. — 22 *Review*: T. F. O'Connell. A new multicolored legend of Yggdrasil. — D. C. Whitcomb. A Sabymanian wood: a miniature of *terre, inf.* = 14 plates. A. H. Soper. Lullum of Egypt (voir les 15 et 20 *notes*). = 8 *maps*: P. Petrusen. Mikhaïl and Shyngia (plus *notes*; voir *art. de M. Gust. Bonaldi*, p. 15 *maps*). — 22 *maps*: Whitby Stokes. A legend of Alephum (par sa transmission en *grande* coin p. 30 *note*, *art. de M. J. Jansz*). — 5 *word*: E. W. Wright. The medieval Jerusalem *vilagium* (à propos de la traduction anglaise de M. Gieseler). — *Winkler*, Petrie. Excavations in the Fayum. = 12 *word*: R. Ellis. The study of *lapis* in the 12th/13th centuries.

XVIII. Athanasium. — 23 *folios* : J. A. Mauro. Notes from Cyprus (1800). Part. de M. H. A. Pader. 16 *ds. mans.* = 29 *mans.* : F. J. Blass. The supposed initial index of the New Testament. — G. Waldstein. The discovery of Lysimachus. = 29 *mans.* : Sp. Lathet. The supposed initial index of the New Testament. — M. L. dans l'Athanasium du 1^{er} (1800). n° 1015 (1800). Notes from Cyprus.

XIX. Nineteenth century. — *Man*: Joseph Tignor, A scientific and literary history (see Thomas Koe, *Dr. de Buz and Wells*).

XX. Contemporary Review.— *Edwin: Pierce, Bishop Lightfoot:—*
Letter. The critical study of the Old Testament. — *Graham Scudgery, Political*
Practical Theologian in Thibet. — *Edw. Mac Call* Dr. van Döllinger. — *Andrew*
Lang, Was Jehovah a form-giver? — *A. Fiston Titter.* — *Frederick Aug-*
mentations, the old and the new. — *Amos Conn, The Old Testament and the*
critics.

XXI. Classical Review. — *Mare* M. Daniel. A famous life as represented by the Dutch imagination.

XIII Expositor.—*Notes*, Bishop of Durham, (internal evidence for the authenticity and genuineness of Saint John's Gospel) — *Glosses*, Psalms 110-119. — 2. *Appt. Disc.* New Testament teaching on future punishment. — 4. *Phases*, Revelations of St. Catherine, 1676. The Vatican council.

XXIII. Folk-Lore. — *Moss* (N° 1) (Edinburgh). — *Andrew Lang*, Annual presidential address for the session 1892-1893. — *Deussen* (Halle). — *J. Abernethy*, Magic songs of the Flams. — *A. C. Rudkin*, Legends from Torres Straits. — *W. Hildegarde*, Greek trade routes to Britain. — *F. Sidney Hartland*, Annual research on folk-lore. — *F. Folk-Powell*, Recent research on Teutonic mythology.

XXIV. *Journal of the British Archaeological Association.*—

XLV. *Atlas*. Classification and geographical distribution of early christian inscribed monuments in Scotland. — *Recher.* The church of Saint-Valentin in Bône. — *Langdon*. Celtic ornaments on the crosses of Cornwall.

XLVI. *Journal of the R. Asiatic Soc. of Great Britain*. — **XLVII.** *Hall*. A catalogue of the Chinese manuscripts in the library of the R. Asiatic Soc. — *Habatai*. Book of the King's son and the seeress. — *Reis*. Methods of astronomical observation in India.

XLVIII. *Scottish Review*. — *April*: *Holmes*. Captia ecclesiastica musica.

XLIX. *Babylonian and oriental Record*. — **LV.** *Terron de Langueport*. The college tradition and its remnant in ancient China (suite), révisé et compl. — *C. de Harjes*. A landless repository. — **LV.** *J. J. Hardy*. The Nations of the North. — *Chad Barrow*. Notes on the marriage custom of the Eskimoes.

LVI. *Zeitschrift f. deutsche Philologie*. — **N° 4**: *San Marte*. Ueber den Bildungsgang der Ital- und Parnassdichtung in Frankreich und Deutschland.

LVII. *Zeitschrift f. Völkerpsychologie*. — **II.** **1**: *Wieland*. Was soll die Volkskunde leisten? — *Steinhilber*. Die erschlenden Stücke im V. Buche Moses (fin). — *Schwarz*. Noch einmal der himmlische Licht- (oder Sonnen-) Baum, eine prähistorische Weltanschauung.

LVIII. *Zeitschrift d. deutschen morgenländischen Ges.* — **N° 3 et 4**. *Grund*. Hieroglyphische Buchstabe und Buchstaben im 1. und 2. Jh. — *Müller*. Was ist der Verfasser der Heliopagan? — *Rang*. Zur Religion der Aethiopianen.

LIX. *Zeitschrift für Volkskunde*. — **N° 4 et 5**: *Feenstra*. Die Baumgötter des Arktis Gebietes. — *Frederick*. Superstitions of Westprussians. — *Kamp*. Sagen des Hinterpommern. — *Frantz*. Bergpredigtsgedichte der Hinterpommern in Buchenbüchern (suite). — *Pfeiffer*. Vergleichende und dem Aberglauben. — *Gutke*. Pellenesgeschichte in Wallonien.

LX. *Internationales Archiv für Ethnographie*. — **T. II** (1892): *P. E. de Clercq*. Goddelmitten en Godelmitten of elenkenningen in het district Toluca op Noord-Salmabara. — *F. Geylensky*. Der Tod, das Begräbnis, der Fleck oder Totenkopf bei den Dajaks. — *A. A. Jelle*. The Songs of Vill Lora. — *Geist*. Wandlungen der nordwestlichen und der Himmelsangelegenheiten im Artikel d. H. Schmidt. — *Schmidt*. Völkerkunde in Haiti. — *La Moutte*. Gannet.

LXI. *Neues Archiv d. Ges. f. ältere deutsche Geschichtskunde*. — **IV.** **2**: *Grundrich*. Der Staat der Böhmer Arden und Vienne von dem Primitiv (Hilfatum) (fin). — *Herrmann*. Die Mische (Hilfatum) des 1. H. (Hilfatum).

LXII. *Historisches Jahrbuch d. Görres-Gesellschaft*. — **II.** **1**: *Janet*. Die Schriften des Gerhard Barth von Zepher. — *Zimmermann*. Zur Charakteristik Grunwald. — *Künze*. Blick auf die Geschichte der Liturgie und deren Literatur im 19. Jh.

XXXV Preussische Jahrbücher. — *Meyer*. Hermann. Legenden als Geschichtsquelle.

XXXVI Beweis des Glaubens. — *Jensen-Freder*. — *Kunze*. Die Entfaltung des christlichen Lebens und geistlicher Irrthümer. — *Hilke*. Preussische Pöbel.

XXXVII Zeitschrift für Kirchengeschichte. — *N. 2*: *Geyer*. Kaiser Maximilian II als Christenverfolger. — *Wiedemann*. Tertullian, von dem Krizan. — *Pa. Meyer*. Beiträge zur Kunde der römischen Geschichte und des gegenwärtigen Zustandes der Altchristenheit, I.

XXXVIII Zeitschrift f. kirchl. Wissenschaft und k. Lehren. — (1880, S. 12). Grundr. Luther's Verhältnis zur allegorischen Schriftauslegung. — *Kunze*. Luther'sche Studien zu Luther's Tischreden von 1523 (siehe). — *Seeburg*. Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Lehrsätze des Catech. von Trinius (siehe).

XXXIX Theologische Studien aus Württemberg. — *N. 3*: *Haller*. Protestantismus & Leben im abendlichen. — *Lepp*. Die Abhaltung der zweiten grossen Hohenbergswand in der Kirche des Mittelalters.

XL Zeitschrift f. wissenschaftliche Theologie. — *XLIII* 2: *Hilke*. Biblisch-Geschichtliche Studien, I. — *Jensen*. Die Frage nach den Ursachen des Luthersenglaubens. — *Deusch*. Luther Christ's Behandlung der griechischen Pöbel. — *Geyer*. Weitere Beiträge zur Geschichte des Calvinistischen Zeitalters. — *Hilkefeld*. Die Neumliche Christenverfolgung. — Die vorläufige Verfassung der Gedenkgemeinden neuer Palästina.

XLI Theologisch Tijdschrift. — *Nieu*: *J. P. Land*. De ontzetting van het mondzaam. — *H. Houtman*. Een over den dogmatischen Geest der M. Aemmerman. — *S. Houtman*. Proeve van verklaring van I. Cor. xv, 28-30.

BIBLIOGRAPHIE

— BIBLIOTHEQUE —

A. Scott. Buddhism and Christianity, a parallel and a contrast. — Edinburgh: Douglas; in-8 de xiv et 262 p.; 7 sh. 6.

C. L. Brown. The unknown Hadar (scriptures among pre-christian races). — Londres: Hodder; in-8 de 340 p.; 12 sh.

— BIBLIOTHEQUE —

J.-B. Berquier. Lyraux ouest des hymni sacra et sacri. — Besançon: Benoit; in-18 de 222 p.; 2 fr.

E. Chénier. Repertorium hymnologium. Catalogus des chants, hymnes, proses, séquences. Depuis sa source dans l'Eglise latine depuis les origines jusqu'à nos jours (Annotata Hollandiana). 1^{re} fasc. — Louvain, 1889; in-8 de 27 p.; 10 fr.

W. Grimwald. Ueber den Einfluss des Psalms auf die Entstehung der katholischen Liturgie mit einer Rückübersetzung auf die lateinisch - hochdeutsche Literatur; 1^{re} fasc. — Frankfurt. Kaufmann; in-8 de 110 p.; 1 m.

M. Schmidt. Die Darstellung des Geburt Christ in der bildenden Kunst. Entwicklungsgeschichtliche Studie. — Stuttgart: Hoffmann; in-8 de vi et 123 p.; 4 m. 50.

E. Brück. Wegweisung zur Quellen- und Literaturkunde des Kirchenrechts. — Götting. Forties; in-8 de vi et 222 p.; 6 m.

K. Kallies. Geschichte der Predigt in der protestanten Kirche (besetzt da vorher par A. Maltow). — Stuttgart: Kohlhammer; in-8 de viii et 453 p.; 3 m.

Novum Testamentum vulgatis editionis juxta exemplum Vulgatum, Editio stereotypata. — Paris. Mariti, in-24 de 457 p.

E. Wadell. The Epistle to the Hebrews; the Greek text with notes and essays. — Londres. Macmillan; in-8 de cxxxvii et 564 p.; 14 sh.

A. Shuman. The gospel according to Saint Matthew, being the Greek text as revised by Dr Wadell and Hort, with introduction and notes. — Londres. Macmillan; in-18 de 118 p.; 2 sh. 6.

P. Kuntz. Das Hauptproblem der Evangelienfrage und der Weg zu seiner Lösung. — Leipzig: Hinrichs; in-8 de 11 et 237 p.; 9 m. 40.

A. Wright. The composition of the four gospels: a critical inquiry. — London: Macmillan; in-8 de 170 p.; 5 sh.

W. S. Wood. Problems in the New Testament: critical essays. — London: Hivington; in-8 de 161 p.; 2 sh. 6.

J. Rabenold. The historic relations of the gospels. — London: Smith; in-8 de 209 p.; 7 sh. 6.

A. Schock. De facilius Clementis Alexandrini (Progr.). — Augsburg: in-8 de 64 p.

W. Huet. Patristische Studien. I. Zu Tertullian = de spectanda a. = de praedestinatione = (Étude des Mém. de l'Acad. des Sciences de Vienne). — Vienne: Tempary; in-8 de 55 p.; 1 m.

A. J. Krüger. Minuscule 1070 sancti Leonis in Mianis Felici = Determin. (Diss.). — Leipzig: Van Dorstberg; in-8 de 95 p.; 2 m.

H. H. Folz. Que sont les lettres écrites à Ephrasme in relation du Cataphrygisme (Pan. Harv. xxviii) = à paragraphes écrites ad un cataphrygisme (Diss.). — Königsberg: Koch; in-8 de 48 p.; 1 m.

E. Auzanous. Les monnaies égyptiennes. Vie de Sésostris. — Paris: Leroux; in-12 de xix et 380 p.; 2 fr. 50.

— Histoire du patriarche copte Isaac. Étude critique, texte copte et traduction. — Paris: Leroux; in-8; 5 fr.

A. Eber. Die kaiserlichen Gebotverordnungen bis zum Ausgange des kaiserlichen Zustandes (Diss.). — Halle: Buchh. Schulz; in-8 de xiv et 158 p.; 2 m.

W. Stiles. Lives of Saints from the Book of Hours (Anecdota Oxoniensia). — Londres: Frowde; in-4; 31 sh. 6.

C. Jomart. Un nouveau manuscrit de Bernard Gui et des Circonscriptions des papes d'Avignon (Extrait des Mém. de la Soc. archéol. du Min. de la France). — Paris: Picard; in-4 de 46 p.

P. Majumdar. Luther's Lebensende. Eine historische Untersuchung. — Marburg: Ruppelberg; in-8 de 90 p.; 1 m. 25.

L. Becker. Kurtzer Jahran von Sachsen nach seine Bestehungen in 1644 (1635-1638) (Diss.). — Leipzig: Schulz; in-8 de 62 p.; 1 m. 60.

C. A. Cremonesi. Die Hockische Gabriel's nach Genf. in Die Archivarische. in Die Sammlung. (Extrait des Mém. de l'Acad. des Sciences de Munich). — Munich: Fink; in-4 de 193 p.; 2 m.

Hagiographus des martyrologes pentecostes westminster. — La Haye: Nijhoff; 2 vol. in-8 de r. 161, 734 et de rr. 850 p.; 20 fr.

Moon: Sraoui. Tractaat over zj'n uigang van het jooddom, van het oors. getrukt in 1754 (ed. par C. P. van Nijphen). — Amsterdam: Muller; in-8 de n. 32 et 16 p.; 25 cents.

H. Perren. *Il compendio del Valtell del 1609 e i suoi interpreti: i maggiori titoli de documenti testili*. — Ticin. Casanova; in-16 de 168 p.; 75 centimes.

J. Schömann. *Urgeschichte der römischen Zeit (bis zur Kaiserzeit)*. — Bonn: Hader; in-8 de x et 416 p.; 5 m.

H. A. Gossart. *De Handelsgoeder Catechismus. Treiten conquire met vastek trade kanten. Vraagje int de kende van kije woorlinggeschiedenis en het gereformerd perlestantum*. — Leyde. Brill; in-8 de xvi, 483 et 235 p.; s. d. 30.

J. E. Berggren. *Om Antons Arvabild och Basse Pantea moralteologiska studiet med psalmsen, 1*. — Upsala. Lib. modeknique; in-8 de 74 p.; 1 kr.

Christiansen. *De originibus et summae et source of christian nations descended in Channing Hall*. — Boston, Association Unives; in-12 de xxviii et 304 p.; 1 d.

E. J. Wolf. *The Latterism in America: a story of struggle, progress, influence and marvellous growth*. — New-York. Hill; in-8 de 644 p., ill.; 2 d. 50.

F. Brander. *Allgemeine Kirchliche Chronik, 22^e année (1887)*. — Dussel. Dickinson; in-8 de ix et 308 p.; 5 m.

JUDÉE ET ISRAËL

J. A. Pitt. *La Sainte Bible avec commentaires, d'après des Calmés, les saints Pères et les écrivains anciens et modernes. II. L'épique. Nombres. Deuteronome*. — Arce, Suar-Charmy; in-8 de 645 p.; 4 2 m.

A. G. Butler. *What Moses saw and heard, or the Man of God in the Old Testament*. — Chicago. Doubay; in-8 de 324 p.; 1 d. 25.

W. M. Russell. *The Mosiac murals in Leviticus: i. m.* — Londres. Griffith; in-4 de 60 p.; 3 sh. 6.

A. Karpovsk. *First book of Samuel with exp. introduction and notes*. — Londres. Cambridge Warhouse; in-16 de 120 p.; 1 sh.

A. A. Peiser. *Notes on the Hebrew text of the Books of Samuel, with an introduction on Hebrew palaeography and the subject renices and similitudes of manuscripts*. — Londres. Frowde; in-8 de 306 p.; 41 sh.

A. Kuenen. *Historisch-critisch onderzoek naar het ontstaan en de ontwikkeling van de boeken des Vrijen Verbonds (seconde partie de la 2^e éd.) les prophéties des livres des Saints Verbonds*. — Leyde. Brill; in-8 de x et 506 p.; s. d. 82.

J. Burmann. *Paragraphe in den kleinen Propheten, II. der Prophet Micha und Quaja*. — Berlin. Mayer et Müller; in-8 de xv et 99 p.; 80 pf.

J. P. Krutius. *Viende Gutur les Targum Michas*. — Königsberg. Koch; in-8 de 22 p.; 1 m.

S. Beer. *Amos Jeremie. Textus maximorum annotationes expressit, i. textus manus varie illustrat, notis criticis continetur S. B.* — Leipzig. Taubman; in-8 de xv et 447 p.; 1 m. 50.

C. J. Ball, *The prophecies of Jeremiah, with a sketch of his life and times.* — London: Hodder; in-8 de 428 p.

A. Harnack, *Nachricht über die Entstehung der Sauliden und die größeren Theile des Stammes Benjamin.* — Berlin: Mayer et Meißner; in-8 de 11 et 36 p.

L. Waller, *Les découvertes de Ninive et de Babylone au point de vue littéraire.* — Louvain: Bédé; in-12 de 127 p., 31; 4 fr.

F. du Breuil, *La légende du Messie.* Petits historiques. — Paris: Vauclat; in-8 de 200 et 308 p.; 2 fr.

Dr. Delitzsch, *Altenarische Weissagungen in geschichtlicher Folge.* — Leipzig: Alsch. Buchh.; in-8 de 11 et 103 p.; 3 m. 90.

H. Vogelstein, *Der Kampf zwischen Priestern und Laien seit den Tagen Esra's.* — Stuttgart: Neudt; in-8 de 11 et 140 p.

F. Siegfried, *Die Israelitische und die hebraische Betrachtung des A. T.* (Cantabrigie). — Frankfurt: Diemerweg; in-8 de 23 p.; 50 pf.

J. Gail, *Zur Kritik der Composition des Buchs Hiob.* — Tübingen: Fues; in-4 de 86 p.; 2 m. 10.

H. B. Swete, *Psalm in Greek according to the Septuagint.* — Cambridge: University Press; in-8; 2 sh. 6.

F. Dauterive, *Die Weltreiche und das Gottesreich nach den Weissagungen des Propheten Daniel.* — Weimars: Heider; in-8 de 11 et 104 p.; 3 m. 50.

H. S. Margolis, *An essay on the place of Hellenism in Jewish literature.* — Oxford: University Press; in-16; 2 sh. 6.

L. B. Harris, *Book of the words of Baruch, a critical synopsis of the year 186 (the text revised with an introduction).* — Cambridge: Univ. Press; in-8; 5 sh.

B. Kautzberger, *Die Quellen des Habschab: I. Der Midrasch.* — Berlin: Engel; in-8 de 11 et 131 p.; 3 m. 30.

L. Weingarten, *Die apokryphen Maccabäer und die Habschab, Das Pentateuch.* — Berlin: Engel; in-8 de 44 p.; 1 m. 50.

REVUE DE NOUVEAUX LIVRES.

E. Fick, *Inscriptionen hieroglyphiques recueillies en Egypte 2^e série I. Planches.* — Leipzig: Hinrichs; 50 fr.

J.-N. Strassman, *Babylonische Texte, 7^e livr.* — Leipzig: Pfeiffer; 10 m.

A. Améline et F. Schell, *Les inscriptions de Belmanéar II, roi d'Assyrie (660-634).* — Paris: Welter; 42 fr. 50.

F. Schell, *Inscription assyrienne archaïque du Sinaï-Ramada IV, roi d'Assyrie (724-714).* — Paris: Welter; 3 fr.

Handbuch der klassischen Alterthums-Wissenschaften, herausg. v. J. v. Müller.

XIV. *Geschichte Kinas Kaiserin* von P. Stegert und. Bismarcksen. der Griechen und Römern von G. Gutschew. — München: Beck; 6 m. 50.

Sammlung der griechischen Dichterschriften n. 2. Die Orakelschriften aus Delphi. Die Inschriften Achais und einiger Kolonen, bearbeitet von O. Hoffmann. — Göttingen, Vandenhoeck; 2 m. 50.

J. Harrison. *Verall's Mythology and monuments of ancient Athens*. Introduction and essay. — London; 16 sh.

A. Zant. De seculis sacris populi Romanus: sive a primis litteris rei publicae imperialis usque ad Augusti imperatoris Roma sacris. — München; 1880.

H. Pannitsch. *Nauais und Adraelsis*, eine mythisch-ethnographische Abhandlung (Breitner, philologische Abhandl.; V. 2). — 7 m.

ASIE ET L'ASIE.

1. Habel. *Gleichnisse und Metaphern im Egypte*, in ethnographischer Hinsicht zusammengestellt und verglichen mit den Bildern bei Homer, Hesiod, Apollonius, Sophocles und Euripides. — Leipzig, Friedrich; 3 m.

G. Pichon. *The Vedins*. Essay with the commentary by Sankarabhadra translated. (Sacred Books of the East XXXIV). — Oxford, Clarendon Press.

Jean Burzawer. *Chants populaires des Afghans*, recueillis, publiés et traduits par collection d'ouvrages arabes publiés par la Société asiatique. — Paris, Leroux; 1 vol. gr. in-8; 30 fr.

L. de Sédard. *Précis de l'histoire des religions de l'Inde*. — Paris, Leroux; 1 vol. in-18 de 311 p. 12 fr. 50 (Année de M. G. G. Bibliothèque de vulgarisation).

H. Janssen. *The Indian Religions or results of the mysterious Buddhism*. — London, Roddy; in-8 de 228 p.; 10 sh. 6.

E. Pichon. *Histoire des Religions de l'Extrême-Orient: L'Inde et le Japon*. — Armon, Roussin-Lamy; in-8 de 127 p.

ASIE ET L'ASIE.

H. Hirsch. *Ueber die Tränke in der altnordischen Sagaliteratur*. — Leipzig, Teub; 3 m.

D. H. Hildes. *Myths of Anahuac*. Sacred songs of the ancient Mexicans. Lady Bird. Ancient songs, poems and legends of Indian. Contributions to Ind. Larn. — Wash. et Denver.

S. J. Hinton. *A settlement in North America*. — London, Murray.

J. A. Wüster. *Die Sitten und die deutsche Bekehrung*. — Vienna, Kallenberg; 8 m.

Le Directeur, Edouard LEBLANC.

PARIS, 100, RUE DE LA HARPE, 100, 100, 100, 100.

TRAITÉS GNOSTIQUES D'OXFORD

[DEUXIÈME ET DERNIER ARTICLE]¹

III

Le deuxième document que j'ai maintenant à examiner est d'un autre genre que le premier. Comme les deux *Tierres gnostiques* dont l'analyse vient d'être présentée, il est conservé à la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford. Bien lui en a pris sans doute qu'il n'ait pas été écrit sur papyrus, car il aurait pu subir les mêmes injures que notre premier document; mais il nous est parvenu dans un état parfait de conservation.

Le catalogue imprimé de la Bibliothèque Bodléienne au de ce manuscrit qui est 6610 n° XXV, fonds Huntington 202 : *Codex bouthyrinus, copticus-arabicus, foliorum 118; exhibet tractatum de mysteriis litterarum graecarum, abbasctus, qui Athanasio presbyter vocatur, omnes centiensis, providentia et redemptoris opera ex litteris graecis eduxit et eiecit, duobus argumentis ex dicto illo: Ego sum a et u, principium et finis. Ennotus est anno Martijum 1109, Christi 1393².*

Cette courte description du manuscrit est presque entièrement exacte; mais elle contient cependant une erreur et elle n'est pas suffisante. L'erreur se trouve à propos du nom de l'auteur: est

¹ Voir *Berlin*, t. XXI, p. 179 à 222.

² Cf. *Catalogue des Mss. orientaux de la Bibl. Bodl.*

autour ce nomme, non pas Atanas, mais Saba (sans doute Sahal). L'erreur vient de ce que le premier feuillet du manuscrit ayant été en grande partie effacé par le frottement, et étant devenu pour cette raison peu lisible, un scribe copte s'est imaginé de le reproduire, et au lieu d'écrire ce qu'on peut encore très bien lire, à savoir : *ana ceta nepcebtetpoc nanaχωpithc*, il a lu et écrit *aracénanpcebtetpoc nanaχωpithc*. Cette erreur d'un scribe ignorant a entraîné celle, non seulement de l'auteur du catalogue de la Bibliothèque Bodléienne, mais encore de certains Wadda et d'autres auteurs non moins connus dont je parlerai plus loin. Cette méprise s'explique très bien par ce fait que la copie du scribe ignorant a été placée en tête du manuscrit et que le réel premier feuillet ne vient que le second¹.

Je ne puis dire en aucune manière comment ce manuscrit est parvenu en Europe, ni où il a été acheté. Ce qu'il y a de certain c'est qu'il était à la Bibliothèque Bodléienne dès le milieu du xvi^e siècle et qu'il provient de la Haute-Égypte originairement. Je dis originairement, car une note manuscrite qui se trouve sur un feuillet qui précède le premier feuillet du manuscrit est écrite dans le dialecte de la Haute-Égypte. Il serait vraisemblable d'après cela que l'acquéreur anglais en avait devenu maître dans le Delta, et non dans le Saïd.

Quant qu'il en soit de la provenance et du lieu d'achat du manuscrit, dès qu'il eut été déposé à la Bibliothèque d'Oxford, les érudits européens qui s'occupaient des langues d'Égypte en démontrant comme on peut d'ordie pour l'étudier. Tout d'abord Jablonski copia le manuscrit, essaya de le traduire sans y réussir dès l'année 1718. La copie que fit Scholis du travail de Jablonski est maintenant conservée à la Bibliothèque Bodléienne², et l'on peut à la fin y lire cette remarque : « J'ai copié à Oxford, à la Bibliothèque Bodléienne, sur la ms. copte arabe, n. 393 du fonds Huntington, qui a pour titre *Discours d'un païstique*, ce livre sur les *Mystères des Lettres*, écrit en langue

1) Cf. Wadda, *Appendice au cat.*, R. F. Gourn, p. 25, note 2.

2) Ibid., p. 21, note 3.

arabique, c'est-à-dire dans le dialecte de l'Égypte supérieure, dialecte très difficile et que j'ai essayé de connaître et d'apprendre par ce livre. J'ai commencé ma copie au mois d'août 1718 et je l'ai achevée au mois de septembre¹. — Jablonski ne se borna pas à copier le manuscrit, il l'étudia et l'analysa : Woida eut entre les mains tous ses travaux ; mais il ne semble pas que ni l'un ni l'autre ait pu mener à bonne fin le travail qu'ils avaient entrepris. Trente-deux ans plus tard, Christian Scholtz copiait la copie de Jablonski et la terminait le 11 février 1750, comme le porte une note manuscrite de ce savant, à la fin de sa copie qui passa entre les mains de Woida et qui est maintenant à la Bodléienne comme je viens de le dire². Je ne peux savoir entièrement à quels résultats arriva Scholtz ; mais ceux que Jablonski eut avoir obtenus ne sont pas brillants. Tout d'abord il écrivit à La Croze qu'il lui semblait hors de doute que le traité fût écrit par un homme Schnoudi dont le nom se trouvait en tête du volume³. Évidemment Jablonski n'avait pas l'œuvre copie sous les yeux lorsqu'il écrivait sa lettre à La Croze, car si le nom de Schnoudi se trouve bien dans l'œuvre dont il est question, il se trouve à la fin de la 1^{re} partie et non au commencement du discours. Plus tard dans sa dissertation sur Memnon, il a écrit que l'auteur du traité était un certain Alasius qui l'avait écrit au

1) « Liberum hunc de *Mythologia Aegyptiaca*, scriptum lingua Sclithica, et 441. dialecto Superioris Aegypti, per difficult, et quam ex hoc ipso daturum Liber regendens et alibi daturum script, thesauri Opusculi, in Bibliotheca Bodliana, ex codice Humiliationum, Capto-Archaeo, n° 225, est Titulus huius latine profusus erat. *Mythologia Aegyptiaca*, Cuius descriptio anno MDCCXVIII, mense Augusto, et mense Septembri abest. Paulus-Bernardus Lamproxi. — Ibid., p. 21, note 2.

2) « Apographum hoc Jablonskianum descriptum super anni MDCL linte, et abest die 11 Februarii quidem anni Christianus Scholtz. — Ibid., p. 21, note 3.

3) *Antiquorum Aegyptiorum Mythologia Aegyptiaca* (Chenouet) extra-
-extra huiusmodi puerumque esse videret. In fronte illius, ante in principio circuli
disertis veritas hoc et minus exponitur: Ibid., Prefatio, vii. — Cf. *Thesaurus*
quodlibet La Croze, tom. I, p. 192. — Il y a ici une erreur matérielle.
C'est dans une note du milieu que se trouve ce mot et à la fin de l'une des
parties, non au titre ni au commencement de l'œuvre.

monstre que cet ouvrage est plus récent que la fin du ^{iv}^e siècle ou le commencement du ^v^e. » La note à laquelle Scholtz fait ainsi allusion a trait à ce chiffre 710 dont je viens de parler; par conséquent quo je vius d'en dire assez, il ne serait pas juste cependant d'oublier que Scholtz est tout au moins un scrupuleux sur l'exactitude de sa date. Il fait observer lui-même dans la même note, que page 36 du texte la Vierge est appelée *ὑπερταύτη ἡμῶν*, ce qui équivaut au grec *ὑπερταύτη*. Or le titre de *Mère de Dieu* ne fut généralement donné à la Vierge Marie qu'après la condamnation de Nestorius à Ephèse en 431, ou même d'Eutychès à Chalcédoine en 451; mais cette objection ne l'embarrasse que peu de temps et il répond que le titre de *Mère de Dieu* se trouve appliqué à Marie par les écrivains ecclésiastiques longtemps avant les définitions de ces deux conciles¹. Wadda hésite entre les deux affirmations de Jablonski et du La Croix; mais il semble pencher vers celle du premier, car en analysant le contenu du manuscrit, il observe la mention de saint Epiphane de Chypre faite par l'auteur, et montre que cet auteur qui aurait écrit en 363 pouvait connaître les œuvres de l'évêque de Salamine qui les avait publiées dans les années 373 et 376².

Tel est l'historique des études dont le *Discours sur les mystères contenus dans les lettres de l'alphabet* fut l'objet et des résultats obtenus au ^{xviii}^e siècle. Nul ne hasarda une traduction : la chose était alors impossible, et depuis lors jusqu'à l'année 1873, personne, à ma connaissance, ne s'occupa du *Discours*. En 1873, M. Ravillout publia une *Première étude sur le mouvement des esprits dans les premiers siècles de notre ère*, où il examinait la vie et les sentences de Secundus et les analogies de ce livre avec les ouvrages gnostiques; au cours de cette étude, il s'exprimait de la sorte : « Mais à côté de ceux-là, il y avait encore d'autres chrétiens gnostiques, qui ne faisaient pas mention

1) Cf. Wadd., *op. cit.*, éd. cit. : S. J. *Texts*, p. 21, note 6.

2) *Ibid.*, p. 21 et 6.

3) *Ibid.*, p. 22 et 32.

d'école ni de *plérone* ni dont les théories mystiques se rapprochaient infiniment plus de celles qui sont exprimées dans le *Livre de la Création*, le premier livre de la Cabale ou dans le livre de *Secundos*. C'est ainsi que dans le manuscrit copte qui porte le n° 393 du fonds Hunt, à la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford, et dont une copie a été donnée par M. Dulauroy à la Bibliothèque nationale, nous trouvons l'air assaini et soufflé vivifiant, à l'esprit du Dieu porté sur les eaux dès le principe ¹. » Ainsi M. Revillout n'hésite pas à considérer le traité comme gnostique; il en traduit certains passages, sans que son idée première subisse de changement, et son opinion doit être examinée d'autant plus soigneusement que lui, du moins, était parfaitement capable de parler en connaissance du texte qu'il comprenait.

Tel est l'historique des travaux dont ce manuscrit a été l'objet²; je vais maintenant l'examiner, en déterminant d'abord l'auteur et l'âge, puis en examiner le contenu.

IV

Il n'y a aucun doute sur la question d'auteur : cet auteur est bien appelé par le texte copte *seba*, et par la traduction arabe *Saba*, سبأ. Mais quel est ce *Seba* ou *Saba*? Il y a dans l'histoire monacale un moine de ce nom qui est très connu, c'est celui que nous appelons saint Sabas et qui a laissé un certain nombre d'œuvres qui nous ont été conservées en grec et dans des traductions arabes³. Il vivait en Syrie aux v^e et vi^e siècles de notre ère. Il se pourrait donc que saint Sabas fût l'auteur du *Discours sur le mystère des lettres de l'alphabet*; mais, quand je pense au sans-gêne avec lequel les auteurs coptes se sont emparés de noms connus pour présenter leurs propres élucubrations sous des

¹ Revillout, *opuscules de Secundos*, p. 64.

² Je ne dois pas oublier M. Dulauroy qui a copié ce ms. à la Bodléienne et dont la copie est maintenant à la Bibliothèque nationale au département des Mss. coptes, n° 36.

³ Cf. Catalogue des mss. arabes de la Bibl. nat., p. 39, n°s 157, 159 et 160.

empire étrangers, la mention du nom d'un auteur est loin d'être une preuve que cet auteur a bien écrit l'œuvre dont il s'agit.

Les écrivains coptes mettaient indifféremment en tête de leurs œuvres un nom qui pût en quelque sorte leur servir d'introduisant près de leurs lecteurs : c'était d'ordinaire le nom d'un saint personnage sous le nom duquel on écrivait, ce saint personnage, ou quelquefois un roi, un patriarche, un évêque, était garant de la véracité de l'auteur, qui, une fois cette précaution littéraire prise, pouvait s'abandonner aux caprices les plus mensongers de son imagination déréglée. C'est ainsi que des récits sur la vie des deux Macaire ont été attribués à Jules de Kibcha, l'historien prétendu des martyrs, et cependant Jules était mort longtemps auparavant, puisqu'on le fait lui-même martyr sous Dioclétien¹ : c'est ainsi qu'on a attribué au khalife El-Mo'azz un discours sur le Christ pour prouver que Dieu peut apparaître aux hommes sans une figure humaine, et l'auteur a si bien pris soin de mettre son œuvre à l'abri de tout soupçon de mensonge apocryphe, qu'il a écrit à la fin : « Louange à Dieu, Seigneur des mondes ! Ceci a été écrit de la main de Djafar Ibn 'Amir, au mois de djomada second de l'an 308 » ; mais le malheur veut que le khalife éponyme soit né l'an 310 de l'hégire² : c'est ainsi enfin que tous les romans, contes ou nouvelles de la littérature copte sont mis sous le nom d'évêques, de moines célèbres, de rois ou de prophètes. Par conséquent, si l'ouvrage est copte, c'est-à-dire composé par un auteur égyptien de naissance ou vivant en Égypte, la mention d'un auteur en tête de l'œuvre ne saurait en aucune manière être une preuve péremptoire que cette œuvre lui doit être attribuée³. Je parlerais tout autrement si l'œuvre dont il est ici question était une œuvre pouvant par quelque côté se rattacher à l'histoire hagiographique ; car, en ce genre, la litté-

1) Le synaxaire copte en fait le récit du 25-Baba (25 novembre).

2) Cf. Catalogue des manuscrits de la Bibl. nat., p. 32, n° 121.

3) Cf. E. Assolins, *Égypte d'un saint dans le desert dans le desert de Trévoux relatif à l'archéologie et la philologie égyptiennes et coptes*, tome VI.

raire, copte nous a laissé des œuvres vraiment authentiques ; mais nous sommes bien loin d'un semblable genre : c'est pourquoi il est bon d'exposer les raisons qui nous peuvent induire à douter de l'authenticité d'une pareille œuvre.

Mais cette œuvre est-elle due à un écrivain égyptien ? a-t-elle été composée en langue égyptienne ou copte ? Je dois tout d'abord déclarer que je ne le crois pas. Pour moi, l'œuvre primitive a été écrite en grec d'abord et traduite ensuite en copte. Les raisons d'une pareille opinion sont plus subjectives qu'objectives ; elles se sentent beaucoup plus qu'elles ne se démontrent : je veux dire que quelqu'un qui est habitué au style copte trouvera, sentira facilement que le style de ce *Discours* est tout autre que le style ordinaire des œuvres chrétiennes de l'Égypte. C'est ce qui rend la compréhension et la traduction de cette éducation vraiment difficiles. En effet, ceux qui se sont quelque peu occupés des autres copies savent que rien n'est plus étranger au style des écrivains chrétiens de l'Égypte que le style périodique, si fréquent au contraire dans les autres grecs, même les plus mal écrits. Le style copte, comme le style de l'antique littérature égyptienne, est infiniment analytique ; il procède toujours par petites propositions lâchées, formant des phrases d'une longueur très ordinaire, malgré l'emploi des nombreux relatifs dont il abuse ; la période proprement dite y est inconnue et aurait entraîné une obscurité et un chaos qui eussent défié toute intelligence. La raison en est bien simple : l'égyptien étant une langue à suffixes, il serait devenu à peu près impossible de distinguer à quel nom se rapportait le pronom suffixe de la troisième personne. Or c'est précisément ce qui arrive dans le *Discours sur les angèles* contenu dans les lettres de l'alphabet. L'auteur copte s'est trouvé en présence de phrases très longues et périodiques ; quelquefois il a pu les couper, mais le plus souvent cela lui a été impossible, parce que les étranges idées contenues dans ce

1) Cf. W. Brugsch, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux iv^e et v^e siècles*, Iérand. — Cf. du même, *Étude sur le christianisme en Égypte au iv^e siècle*.

discours lui étaient tout aussi difficiles, et même plus difficiles à comprendre qu'à nous. Or, qu'est-il arrivé? le copte ne possédant pas les particules grecques qui régissent toute une série de propositions, étant à chaque nouvelle proposition obligé de faire usage de lourdes copulatives, n'ayant pas à sa disposition de modes secondaires qui, par la variété de leurs terminaisons et leur emploi fixé par des règles strictes, expriment clairement à l'initié le rôle subordonné des propositions dont ils sont l'un des termes principaux, le copte, dis-je, a été réduit à employer continuellement les mêmes temps, le même mode subordonné, le même suffixe, il a fait des parenthèses une série de propositions principales qui semblent emporter la fin de la phrase, si bien que l'esprit, habitué à la manière ordinaire du processus copte, est complètement perdu au milieu de ce fouillis inextricable et ne sait plus de quel côté regarder pour apercevoir le bienheureux mot auquel se rapporte le suffixe qui l'embarrasse. Ce n'est que par une longue réflexion que l'on parvient à retracer la phrase grecque, à reconstituer son mouvement, et que, par comparaison, on arrive à comprendre la suite des phrases coptes, qui semblent toutes distinctes entre elles et qui cependant n'en doivent former qu'une. J'avoue que, malgré l'habitude que je me commençais d'avoir des textes coptes, je me resté longtemps avant de me rendre compte de cette particularité du *Discours gnostique*, comme on l'appelle, et que je n'ai bien été persuadé d'avoir compris mon texte qu'après avoir été tout d'abord persuadé que l'original de mon texte copte avait été un texte grec.

Ce point déterminé ne suffit pas à nous édifier complètement sur la nationalité de l'auteur : cet auteur peut en effet avoir écrit son œuvre en langue grecque sans être lui-même d'origine grecque. Il se pourrait par exemple que ce fût un Alexandrin, c'est-à-dire qu'il appartint à une origine mêlée d'élément grec et d'élément égyptien, ou même qu'il fût proprement un Égyptien ayant écrit en grec. Cette hypothèse semblerait recevoir une confirmation de ce que le *Discours* nous a été conservé en Égypte et non plus ailleurs, à ce qu'il semble*. Mais alors il serait bien étonnant qu'un Égyptien ait attaché autant d'importance à l'alpha-

des grecs et qu'il ne soit seulement pas question dans le *Discours* des antiques écritures de l'Égypte. Il est vrai que M. Revillout semble vouloir que notre auteur ait eu, longtemps avant M. de Rougé, que les Phéniciens aient dérivé leurs caractères des signes hiéroglyphiques employés par les Égyptiens ; mais c'est là une hypothèse qu'il n'est pas nécessaire de discuter¹. Il suffira de dire que notre auteur suppose que Dieu lui-même a tracé les caractères grecs longtemps avant que les Grecs ne s'en servissent, qu'il les créa en terre et que ce fut Cadmus qui les trouva. Cet alphabet était complet en lui-même : plus tard les philosophes grecs y ajoutèrent le *xi* et le *psi* et en retranchèrent l'épistrophe ; c'est là une preuve de leur ignorance pour notre auteur, est le retranchement la lettre dont la signification était la plus brillante et en ajoutèrent deux autres qui ne signifiaient rien du tout. En outre, un auteur egypte n'aurait guère pu écrire, même en grec, que les caractères grecs suffisaient à tout, puisqu'en sa propre langue on avait dû ajouter aux lettres grecques six nouveaux signes au moins pour représenter les articulations propres à la langue égyptienne. D'un autre côté, si cet auteur était un Alexandrin, on ne s'attendrait pas beaucoup mieux qu'il n'eût pas parlé des écritures égyptiennes et que surtout il n'ait pas été plus précis sur les idées cosmogoniques propres à l'Égypte. En effet, ses idées cosmogoniques dont il parle fort souvent sont assez vagues et ne ressemblent d'aucun système précis, ni d'aucun pays bien particulier : elles sont plutôt un résumé synchrétique de toutes les idées qui avaient cours à l'époque de l'auteur. Enfin, si l'auteur était alexandrin ou egypte, il serait assez difficile de dire pourquoi et comment il connaît si bien les alphabets syriaque et hébreu : je ne parle pas de la langue arabe, devant plus loin traiter spécialement la question. Notre auteur en effet connaît non seulement le nom des lettres ; mais il sait la signification de ces noms, de même

[1] Cf. Revillout, *Sentences de Sorjaudis*, p. 60. « On voit l'auteur qui fait sur les trois vers supérieurs de son langage classifications grammaticales et de différentes idées formées, à également, sur l'origine de l'alphabet, des idées très conformes aux idées actuelles. » On en jugera.

que la signification de plusieurs mots syriaques et hébreux dont il parle au cours de son œuvre oratoire. Il est évident néanmoins que sa science de ces deux langues devait être assez bonne, car dans la concordance qu'il essaie de démontrer entre les deux alphabets sémitiques et l'alphabet grec, il se trompe, et grossièrement, et grossièrement même qu'on serait tenté de croire que le texte copte nous est parvenu profondément altéré. Je croirais donc assez volontiers que la *Discours* a été écrit en Syrie par un moine d'origine sémitique, ayant une connaissance peu précise du syriaque et de l'hébreu, se servant ordinairement de la langue grecque. Les rapports si fréquents entre la Syrie et l'Égypte, particulièrement entre les moines syriens et les moines égyptiens, expliquent suffisamment qu'une œuvre grecque écrite en Syrie ait pu avoir du succès en Égypte et être traduite en copte : on sait que l'un des plus célèbres couvents de Nitrie avait nommé le couvent des Syriens et est encore appelé Ihâr Souriani. Et outre la nature de l'œuvre répondait si bien à l'appât littéraire des moines égyptiens qu'il n'est pas le moins du monde surprenant qu'ils se soient montrés friands d'un pareil régal. D'ailleurs, même en admettant que l'œuvre soit d'origine gréco-égyptienne, il faudrait expliquer l'usage fait par l'auteur des langues sémitiques, et cette dernière explication n'est pas plus facile à faire que la première ; surtout si l'on considère que les moines égyptiens se croyaient bien supérieurs à leurs confrères de Syrie ou de Palestine et qu'ils leur ont bien rarement emprunté leurs œuvres littéraires, s'ils l'ont jamais fait.

Ceci me ramène à saint Sabas. Il se pourrait fort bien, puisque l'Égypte n'est pour rien dans la composition du *Discours*, que l'auteur fût en effet le moine Sabas. Mais alors il faut supposer que notre *Discours* a été perdu en grec et en syriaque et qu'il ne nous a été conservé que dans la traduction copte. Les œuvres de saint Sabas, surannées le *Scheikh piriteet*, nous ont en effet été conservées en arabe, comme je l'ai déjà dit plus haut. D'après le peu que l'on sait de ce moine, le titre et le contenu de ses ouvrages, rien n'empêcherait que l'on attribue le paternité du *Discours* à cet auteur. Non pas cependant que parmi les divers

traités qui lui sont attribués dans les manuscrits de la Bibliothèque nationale et dont le célèbre Aessmani a donné les titres au livre 1^{er} de la *Bibliothèque orientale*¹, on en trouve au seul qui approche tant soit peu de notre *Discours* ; mais, si rien ne s'en approche, rien n'y est contraire, et c'est bien le même emploi et le même abus du sens allégorique dans l'explication de l'Écriture. Les pensées de cet auteur sont tout aussi alambiquées que dans le *Discours* en question, et tout aussi difficiles à comprendre. Enfin, une dernière raison qui militerait en faveur de cette hypothèse, c'est que les œuvres de Sahas ont été parfaitement connues des moines égyptiens, car l'un des manuscrits qui les contient, tout au moins², est originaire de l'Égypte. Par conséquent, en admettant que Sahas fût l'auteur de l'œuvre conservée en copte, il ne faudrait pas recourir à une exception pour expliquer sa présence en Égypte.

Avant de déterminer encore d'une manière plus précise quel est l'auteur du *Discours*, il faut rechercher à quelle époque vivait cet auteur et, par conséquent, à quelle époque il a écrit son œuvre. Ce n'est que par la comparaison de certaines données du *Discours* lui-même avec certains faits historiques précis que nous pouvons arriver par approximation à savoir quelque chose sur cet auteur. Notre auteur parle en effet de plusieurs écrivains, entre autres de saint Irénée de Lyon et de saint Epiphane de Chypre ; il est donc évident qu'il connaissait ces auteurs et leurs ouvrages, par conséquent qu'il vivait après l'événement de Chypre ou tout au moins de son temps. Nous sommes donc reporté vers la fin du iv^e siècle, ou au commencement du v^e, pour l'époque la plus lointaine de la composition de notre œuvre. En cela, cette première donnée concorderait parfaitement avec ce que nous savons de l'histoire de saint Sahas, qui mourut en 312³. Mais il y a plus. A la fin de son œuvre, l'auteur parle de l'alphabet arabe. Je ne sais si je me trompe, mais il me paraît bien surprenant qu'à

1) Aessmani, *Bibliothèque Orientale*, tom. I, p. 422 et seq.

2) Cf. *Catalogue des Mss. arabes de la Bibl. nat.* Le n^o 8 de ce ms. est une preuve de son origine.

3) Cf. Bihmeant, *Histoire ecclésiastique*, t. XVI, p. 311.

le fin du 4^e siècle ou au commencement du 5^e siècle on eût pu connaître même en Syrie l'alphabet arabe : cependant l'auteur en parle nettement : il est vrai qu'il ne fait que le mentionner à deux reprises, dont la première pour dire que les Arabes ont aussi le *saïn*, que l'auteur traduit par *signe*. Ces deux passages se rencontrent, il est vrai, dans la quatrième partie du *Discours*, celle où l'auteur est le plus obscur, le plus diffus et aussi le plus stupide, je dois dire le mot. Malgré toutes les libérations qui se rencontrent dans les trois premières parties de son œuvre, on peut au moins comprendre ce qu'il veut dire et pourquoi il le dit : dans la dernière partie, au contraire, sans compter qu'il revient sur plusieurs des choses qu'il a déjà dites et cela pour les répéter en moins bons termes, il pousse son système jusqu'aux dernières limites de la stupidité, lorsqu'il entreprend de comparer entre eux l'alphabet grec et l'alphabet hébreu et de montrer que les lettres concordent exactement entre elles dans les deux. La chose va bien jusqu'au *coû* et au *zéta* et même jusqu'au *me* et au *nan* ; quoique le *heth* hébraïque ne peut être illi concorder avec l'*eta* grec qui de très loin, surtout à l'époque de l'auteur ; mais à partir du *pi* le système est complètement absurde, puisque le *pi* répond au *semetch*, le *ro* au *'ain*, le *tau* au *saddi* ; et l'*améga* au *thau*, pour ne citer que ces exemples. L'absurdité est même poussée si loin que je me suis demandé si cette quatrième partie n'était pas due à un autre auteur. Par une coïncidence curieuse, cette partie est aussi la plus négligée comme style : c'est celle dans le manuscrit où les fautes sont en plus grande abondance. Ces raisons sembleraient tout d'abord avoir assez de poids pour faire pencher la balance en faveur de l'interpolation ou de l'addition ; mais, outre que les fautes plus abondantes peuvent être le fait du seul copiste, le style périodique montre bien encore qu'en fond de la version copte se trouve un original grec et dès lors je ne vois pas trop comment aurait pu se faire vraisemblablement cette addition au texte primitif. Quoi qu'il en soit, et de quelque manière qu'on explique cette coïncidence, il faut avouer que, s'il y a eu interpolation, cette interpolation se fit à une époque où l'on pouvait connaître

l'alphabet arabe, et que, s'il n'y a pas interpolation, le *Dictionnaire* lui-même tout entier a été composé à une époque où l'on commençait à connaître cet alphabet.

Mais à quelle époque cet alphabet n'a-t-il été connu comme tel en Syrie? Il est difficile de répondre à cette question. Je ne puis de moins la résoudre par moi-même, et je dois avoir recours à des autorités qui s'imposent. Le savant M. de Sacy a étudié la question et l'a résolue, semble-t-il, dans un mémoire magistral publié dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*¹ : ses conclusions ont été en partie adoptées par M. Renan² et par François Lenormant dans le mémoire qui fut déposé par la même Académie³ : « Il semble résulter des textes cités par cet illustre orientaliste, dit M. Renan : 1^{er} que l'écriture n'a pas été connue des Arabes du Hedjaz et du Nedjeh plus d'un siècle avant l'hégire ; 2^o que l'alphabet fut transmis aux Arabes par les Syriens⁴. » Et plus loin, M. Renan dit encore : « L'origine syriaque de l'alphabet arabe ne saurait non plus être révoquée en doute; soit que l'on compare les formes de l'ancien alphabet dit *coufique* à celles de l'*estrangéla*, soit que l'on considère l'ordre primitif des lettres de l'alphabet arabe, ordre qui est identique à celui des alphabets hébreu et syriaque⁵. » Cet ordre identique est connu de notre époque, puisqu'il s'en sert pour établir sa thèse et montrer que cet ordre répond à l'ordre de l'alphabet grec, ce qui est faux, comme il le démontre lui-même sans le vouloir. Mais ici vient se greffer une question subsidiaire : les Arabes ont eu deux alphabets, le *coufique* et le *nesthi*, duquel a voulu parler notre auteur? D'après François Lenormant, auquel se rallie M. Renan, l'écriture *nesthi* derive du caractère sinitique et l'écriture arabe a ainsi deux origines⁶; comme cette seconde écriture semble postérieure à

1) *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, tom. L.

2) *Histoire des langues sémitiques*, p. 323-324.

3) *Mémoire sur la propagation de l'alphabet phénicien*.

4) Renan, *Histoire des langues sémitiques*, p. 323.

5) *Ibid.*

6) *Journal asiatique*, janv. 1853, p. 26 et suiv. Voici les paroles de M. Renan :

l'autre ou, en tout cas, ne lui est pas antérieure. De quelque alphabet que veuille parler notre auteur, il serait impossible qu'il eût connu au V^e siècle un alphabet qui n'a été constitué au plus tôt qu'au VI^e. En outre, il faut admettre un certain laps de temps entre la constitution de cet alphabet et les mentions qu'en a pu faire un étranger, car il lui a fallu se développer et se généraliser assez pour être d'un usage courant. S'il en est ainsi, et s'il n'y a pas d'interpolation, il faut admettre que le *Discours sur les mystères des lettres de l'alphabet* a été composé au plus tôt vers le milieu du VI^e siècle. S'il en est ainsi, et cela semble bien nécessaire, nous sommes bien loin reportés hors des temps où les gnostiques ont écrit leurs émanations, non pas que je veuille dire que tout gnosticisme fût alors éteint; mais en supposant même qu'il y en eût quelques restes dans les couvents de Syrie, ce n'était plus le temps où le gnosticisme dans toute sa vigueur produisait des ouvrages au nombre considérable, afin de contenter le désir de ceux qui l'avaient adopté comme suprême doctrine philosophique et religieuse. En tout cas, il n'est personne qui puisse désormais se servir de cet *Discours* pour expliquer l'évolution des idées religieuses aux premiers siècles de notre ère. La révolution religieuse qui fit du Christianisme la religion officielle et générale de l'empire romain y avait depuis longtemps accompli ses luttes avec le gnosticisme oriental avaient cessé depuis longtemps, et ne saurait vouloir violenter tous les résultats de la critique qui de ne pas reculer devant l'emploi de certains documents pour écrire une histoire avec laquelle ils n'ont aucun rapport.

Ces résultats en quelque sorte premières de l'analyse critique et de la solution des problèmes qui s'imposent tout d'abord à l'attention ne sont point contredits par l'examen de l'œuvre en elle-même, preuve évidente qu'ils ne sont pas dus à un sys-

« L'écriture cursive, écrit M. François Lenormant, que l'écriture arabe a tirée du cunéiforme assyrien et que l'écriture arabe a deux origines, l'une syriaque (le cunéiforme sort de l'etrusquien), l'autre arabe, ne peut s'appeler arabe. En tous cas, il est devenu impossible d'admettre, comme on le faisait autrefois, que le cunéiforme soit une réforme du samaritain, ou le samaritain une déformation du cunéiforme. » 1864, p. 321.

même présence, mais qu'ils sont sortis, d'eux-mêmes et sans aucune violence, des paroles de l'auteur, de ses idées, de ses explications soigneusement contrôlées, pesées et jugées.

X

Ces questions préliminaires une fois résolues, je dois examiner l'œuvre elle-même et rechercher si, comme on l'a si souvent dit, c'est une œuvre gnostique.

Le *Discours* de Séba ou Sâhâ se divise en quatre parties ou *tomos*, pour employer le terme de l'auteur; la première de ces parties est divisée en trois chapitres.

Le premier chapitre est précédé du titre complet de l'œuvre que voici : « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, Dieu unique. Discours que prononce apa Séba, le prêtre, l'anachorète, un sujet du mystère qui se trouve dans les lettres de l'alphabet, lequel (mystère) aucun des philosophes anciens n'a pu révéler. » Ce titre, selon l'usage des écrivains coptes, est l'œuvre, non de l'auteur, mais d'un scribe qui a copié le discours. Le *Discours* lui-même commence aussitôt par ces paroles : « En vérité, mes frères, il nous convient à nous qui sommes une bénédiction en toute chose, il convient à chacun de nous qui croyons en Christ, d'éclaircir ce mystère caché dans les lettres de l'alphabet, afin que nous ne tombions pas dans l'idolâtrie et le blasphème, mais que nous restions plutôt dans le type de la sagesse. » Je ne sais trop si ces paroles sont de l'auteur, je serais assez porté à croire qu'elles sont dues au traducteur arabe, ou à un copiste quelconque, car aussitôt après vient le titre du premier chapitre et ce titre est : *Commencement d'annoncer le mystère*. Et l'auteur commence alors par raconter comment il découvrit le mystère : cette narration forme le sujet du premier chapitre et commence par le mot caractéristique : *Il dit*, mot qui ne devait pas, je crois, exister d'abord à cette place, et qui a dû être ajouté plus tard, peut-être par le copiste du manuscrit, pour rendre le mot arabe *قال*, qui commence si souvent les narrations de cette sorte.

« Séba se trouvait donc un jour au désert, depuis assez long-

temps, péti le livre de l'Apocalypse et le lut jusqu'au passage où pour la troisième fois le Christ dit : Je suis *alpha* et *oméga*. Il se rappela aussitôt que dans l'Évangile il est dit : Un seul *idéa*, une seule *petite ligne* de la loi ne passeront point jusqu'à ce que ces choses se soient accomplies. « Comme *alpha*, *oméga*, *idéa*, sont des lettres de l'alphabet et que les lignes contiennent dans le système de l'écriture. Seba conclut de ces deux textes qu'un profond mystère était caché dans les lettres de l'alphabet et il se mit à prier le Seigneur de la lui révéler. Il pria et fut exaucé. Il se vit un jour transporté sur le mont Sinaï, tout comme Moïse, et y reçut révélation de ce mystère par l'intermédiaire d'un ange, puissance éblouissante de lumière et à laquelle toutes les terres envoyaient des hymnes de joie. C'est ce qui lui fut ainsi révélé sur le mont Sinaï que Seba va révéler à ses auditeurs, et il en donne comme un avant-goût en disant que la forme des lettres représente les types merveilleux des œuvres de Dieu, que l'une représente le ciel et la terre, l'autre la terre et le ciel, celle-ci le *Noon* et les tentures, celle-là la séparation des eaux supérieures et des eaux inférieures, etc., toutes choses qui se retrouveront bientôt dans la suite du discours.

Le second chapitre est fort court; il forme en quelque sorte comme la division et la proposition du *Discours*, le premier chapitre en étant l'exorde proprement dit : nouvelle preuve que l'original a bien été composé selon les règles de la rhétorique grecque. L'auteur y pose tout d'abord un principe, à savoir que la forme des lettres grecques a été établie par Dieu lui-même pour être comme une représentation de ses œuvres, si bien que les pauvres philosophes grecs, qui croyaient tout honnêtement écrire leur langue sans idées de profession de foi religieuse, ne pouvaient tracer une seule lettre sans professer leur croyance en Dieu et en toutes ses œuvres. C'est là la proposition fondamentale de tout le *Discours*, et elle sera prouvée par la suite de toutes les manières que pourra imaginer l'auteur. Seba divise ensuite son œuvre : il montrera d'abord que l'alphabet grec proclame toutes les œuvres de la Création, puis toutes les œuvres de la Rédemption et enfin que cette Rédemption s'est étendue à toutes les nations. Cette des-

niers parties semblables à peine indiquées ; cependant c'est bien elle que l'auteur développera à la fin de son œuvre en démontrant que tous les alphabets qu'il connaît se rattachent à l'alphabet grec, par conséquent participent aux mystérieuses prérogatives dont Dieu l'avait favorisé. Aussitôt après cette division, l'auteur commence sa *confirmation*, dans le chapitre troisième.

Le chapitre troisième est vraiment curieux. L'auteur y établit d'abord que l'alphabet grec ne compte que vingt-deux lettres, le *xi* et le *ps* ayant été ajoutés plus tard par les philosophes. Ces vingt-deux lettres sont le type des vingt-deux œuvres que Dieu créa au commencement et dont il fait l'énumération : c'est aussi pour cela qu'il y a vingt-deux livres dans l'Ancien Testament et que Salomon à la dédicace du temple immola vingt-deux mille jeunes brebis. L'auteur n'énumère malheureusement pas les vingt-deux livres de l'Ancien Testament ; cette énumération eût été curieuse à plus d'un titre et elle nous eût donné une idée tangible de la violence par laquelle l'auteur étend ou réduit tout au nombre vingt-deux. Il fait cette énumération pour la vie de Jésus-Christ, et il y trouve bien vingt-deux faits. Son raisonnement au fond se réduit à ceci, et il le développera plus tard : Moïse, dans le premier chapitre de la *Genèse*, raconte que Dieu créa le monde entier en six jours et se reposa le septième ; or, la somme des six premiers nombres égale vingt et un et le septième ne comptant que pour un, puisque Dieu se reposa, *vingt et un plus un font vingt-deux*. Aussi il n'y a que vingt et une œuvres dans les six premiers jours, car plus tard l'auteur démontrera qu'il y a en chaque jour autant d'œuvres qu'exprime le chiffre qui sert à désigner ce jour ; mais, à ce compte, la création de l'homme ne rentre pas dans ce chiffre ; aussi notre auteur est-il obligé d'en faire une création à part représentée par le chiffre sept, puisque Dieu se voit reposé au septième jour. Sa méthode est moins arbitraire en la seconde énumération pour ce qui regarde ce chiffre sept, car il représente alors le deuxième événement du Christ pour juger les vivants et les morts, événement futur, n'ayant encore rien de réel et qui pourrait à la rigueur être représenté par le repos du septième jour. Dans le reste de

l'énumération arbitraire est poussé à la plus extrême limite : c'est ainsi que l'Incarnation est comptée pour cinq avec ses antécédents et ses conséquences : 1^o l'Annonciation; 2^o la descente du Verbe, 3^o son entrée dans le sein de Marie, 4^o la gestation des neuf mois, 5^o l'enfantement; par contre, un certain nombre d'autres actes marquants de la vie de Christ ne rentrent pas dans l'énumération « de l'économie salvatrice du Christ », comme parle l'auteur. Vient ensuite la division des lettres de l'alphabet en voyelles et en consonnes : il y a sept voyelles parce qu'il y a sept créatures de Dieu qui ont une voix : les anges, l'âme *logique* qui a une voix en dehors du corps, l'homme, les oiseaux, les animaux domestiques, les reptiles et les bêtes sauvages. Il y a quinze consonnes, parce qu'il y a quinze créatures de Dieu qui sont sans voix : le ciel supérieur, le firmament, la terre inférieure, la terre qui est en dessous des eaux, l'eau, l'air, les ténèbres, la lumière, les plantes, les arbres fruitiers, les étoiles, le soleil, la lune, les poissons et les oiseaux ou grands animaux marins. La preuve que tout fut créé en six jours, c'est que si vous écrivez les lettres sur six lignes vous en avez quatre à chaque ligne. Peu importe à l'auteur que pour cela il faille faire rentrer dans l'alphabet le *xi* et le *pi* qu'il en avait exclus, c'est une de ses nombreuses contradictions; mais il n'en a cure, il triomphe au contraire en faisant observer que ces vingt-quatre lettres commencent et finissent par une voyelle, parce que toutes choses ont été créées à la parole de Dieu. Il entonne un premier hymne en l'honneur de son système, il raille les Grecs qui n'ont rien vu à ce mystère, il affirme que si Hadrien, Dioclès, Maximien et Julien l'Apostat ont persécuté l'Eglise, c'est qu'ils ignoraient le Dieu qu'ils confessaient sans le savoir en écrivant; en se moquant, il envie à venir l'entendre Homère l'aveugle, Aristote le bavard, Démocrite, Pythagore, Socrate, Hésiode, Démocrite, Chrysippe, Ménandre et tout le troupeau des vains philosophes grecs, le tout pêle-mêle, et somme qu'il va maintenant traiter chaque lettre en particulier et dévoiler les mystères que chacune d'elles cache en elle-même. *

Il commence cette explication non par *alpha*, mais par *delta*

qui, en raison de sa forme triangulaire, est le prototype de la création entière et de la Trinité. Comme le texte est accompagné de signes, où l'auteur avait pris soin de peindre les lettres en différentes couleurs et de les diviser en certaines parties ou de les unir de certaines figures, il est possible de comprendre ce qu'il dit. *Delta*, outre sa signification générale, nous montre particulièrement la division de la création au moyen de cinq divisions pratiques dans la lettre, quatre par des lignes horizontales et parallèles, une par une ligne courbe et convexe qui occupe le milieu : elle représente le firmament qui nous apparaît comme une voûte ; au-dessus d'elle sont la région des eaux supérieures et le ciel des cieux ; au-dessous le monde (*xôpoc*) et la région située en dessous de l'abîme, nommée seconde terre, le *nom* ou *Adôgoc* étant lui-même figuré par une ligne, et cela nous donne des lors six divisions au lieu de cinq, trois supérieures, trois inférieures, à l'image de la Trinité, ce que l'auteur explique de la manière la plus difficile qui lui ait sans doute été possible. Chemin faisant, il nous donne la raison de la numération décimale. Si, dit-il, une fois qu'on est arrivé à dix, on est obligé de recommencer à l'unité de dire *once*, c'est-à-dire *en plus dix*, c'est parce que la Trinité créa le monde en six jours et se reposa le septième : en effet le nombre des personnes de la Trinité additionné avec les six jours de la création et le jour du repos donne dix. Puis il continue sa démonstration du *delta*, type de la création entière. Cette démonstration est vraiment ingénieuse : c'est parce que *delta* est au quatrième rang dans l'alphabet qu'il y a quatre éléments concrets, quatre points cardinaux, quatre vents, quatre saisons, quatre fleuves paradisiaques, quatre évangiles, etc. Tout sur la terre se compose de quatre éléments, l'air, le feu, la terre, et l'eau : *alpha* représente l'air, *delta* les ténèbres opposées à la lumière dans laquelle on trouve le feu, et le *nom* ou l'eau dans sa partie inférieure ; *gamma* la terre, et voilà pourquoi il y a quatre éléments, pourquoi toutes choses sont constituées de ces quatre éléments, pourquoi *delta* est le prototype de toute cette combinaison, car *delta* est le fondement et la consolidation des trois premières lettres, étant triangulaire ; et, pour

la montrer aux yeux d'une manière qui défile toute objection, l'auteur écrit un grand delta et inscrit les trois premières lettres dans sa figure : ce n'est pas plus malaisé que cela.

Je ne suivrai pas l'auteur dans son explication de l'alphabet. Il me suffira de dire qu'il a assez d'imagination pour trouver toutes les œuvres de la création telle qu'il l'a divisée dans les lettres de l'alphabet. Cette explication s'arrête à la lettre *omicron* qui, en supprimant le *xi*, est la quatorzième, et qui représente la lune et l'Ancien Testament. La lune croît et décroît tour à tour en quatorze jours : les Hébreux immolèrent la Pâque le quatorzième jour de la lune et Jacob ne reçut Rachel qu'après être resté quatorze ans chez Laban. Or Jacob est le type du Christ, et Rachel de l'Eglise. Si les Hébreux ont mangé la Pâque le quatorzième jour, il est bien évident que le chiffre *quatorze* désigne l'Ancien Testament. De même si Jacob et Rachel furent unis au bout de quatorze ans, c'est que le Christ et l'Eglise sont venus à l'expiration de l'Ancien Testament. Or, *quatorze* est composé de deux fois *sept* le nombre parfait : la perfection, le Christ est donc représenté par *sept*, et comme il a laissé une œuvre parfaite comme lui-même, c'est-à-dire l'Eglise, nous avons encore un nouveau chiffre *sept* qui, additionné avec le premier, donne *quatorze*. La preuve fondamentale de tout cela, c'est que nous croyons en Dieu par l'Evangile, or Dieu est triple en personnes et il y a quatre évangiles : quatre et trois font sept. C'est pour cela que la lettre *omicron* vaut *microns-dix* en numération, c'est-à-dire sept fois dix ou dix fois sept. Si après cela les Juifs et les Grecs ne sont pas confondus, ce n'est vraiment pas la faute de l'auteur : il y a mis assez de bonne volonté, et après ce beau raisonnement il conclut sa première partie.

Avant de passer à l'examen de la seconde partie qui a trait à l'économie christologique, je dois dire un mot de la cosmogonie de l'auteur, cosmogonie évidemment étayée sur celle du Moyse ou du premier chapitre de la *Genèse* qui est le point de départ du système de l'auteur, mais on y trouve deux ou trois idées qu'on chercherait en vain dans la *Genèse*. D'après l'énumération qu'il fait au commencement du chapitre troisième, Dieu créa d'abord

le ciel, en second lieu la terre, en troisième lieu l'eau ou dessous de la terre, en quatrième lieu la seconde terre ou l'aride, en cinquième lieu l'esprit qui était sur les eaux, c'est-à-dire l'air, puis les ténèbres, puis la lumière que l'on nomme feu, etc. Je ne m'arrêterai pas à montrer que toutes ces créations successives dont quelques-unes sont absurdes, comme la seconde terre et les ténèbres, se succèdent dans l'ordre des mots employés dans le récit de la *Genèse* : la seule chose remarquable qu'il y ait dans cet amalgame, c'est l'interprétation du mot *rouah* que notre auteur explique et est obligé d'expliquer par son sens physique d'air et non d'après le sens théologique d'Esprit-Saint. Aussi bien n'est-ce pas dans cette énumération que se trouvent des traces d'une cosmogonie spéciale, c'est dans l'explication du *déluge*. L'auteur dit en cette explication qu'il y a deux cieux sans compter celui qui est au dessus de l'eau et celui qui fut créé avant eux, le ciel où est Dieu ; puis viennent les eaux situées en dessus du firmament, le firmament, les eaux situées en dessous du firmament et la terre : cette terre est double et au milieu se trouve le *Noug* ; la deuxième terre que l'auteur nomme *hatchathourienne* serait aussi double d'après le texte, mais il y doit avoir là l'une de ces erreurs qui remplissent malheureusement le manuscrit. Si je ne me trompe, il y a là un ensemble de traditions qui ne sont pas uniformes ni originales d'un même pays : l'auteur les a rassemblées un peu partout, selon que ses lectures les lui avaient apportées, et les a employées pêle-mêle. Je ne crois pas qu'il y ait là une théorie assyrienne pure : ce n'est pas la théorie égyptienne, ni l'une des nombreuses explications données par les philosophes grecs. Dans aucun monument à ma connaissance, les Égyptiens qui connaissaient parfaitement l'*Abyssus* primordial (le *Noug* en copte, le *Nou* dans la vieille langue), ne font mention d'une terre située au dessous de *Noug*. Je serais assez porté à croire que les croyances des Grecs sur l'Érebe et le séjour des morts, des Égyptiens sur le fleuve qu'il fallait traverser avant d'arriver à la bonne Amenté, des Assyriens sur l'abîme primordial, amalgamés ensemble, ont porté notre auteur à concevoir cette cosmogonie nouvelle d'apparence. C'est une des raisons qui militent le

mieux en faveur de l'auteur étranger à l'Égypte : s'il faut na et ont vécu en Égypte, il aurait pu en droit laisser passer le lant de l'oreille d'un Égyptien, comme l'ont fait si souvent les écrivains copies en des sujets ou l'en ne s'attendrait guère à retrouver les traces de l'ancienne Égypte qu'on supposait complètement engloutie dans le christianisme. Malgré tout, je n'ose présenter ces conclusions comme absolument certaines, et je laisse à de plus habiles le soin de déterminer la part de chaque peuple dans ce syncrétisme cosmogonique.

Je reviens à l'analyse du *Discours*. Comme je l'ai déjà dit plus haut, la seconde partie renferme l'explication de l'économie christologique d'après les lettres de l'alphabet. Les huit lettres qui lui restent à expliquer contiennent les plus admirables mystères. Tout d'abord le pi est la figure de l'Église, car le pi a la forme du Parche de Noé et l'arche de Noé était la figure de l'Église : de cette belle invention, l'auteur tire une foule de conséquences toutes plus extraordinaires les unes que les autres ; ainsi la lettre re suit pi parce que l'arche fut bâtie en cent ans. Il faut noter ici que l'auteur, dans les figures qu'il joint à son texte, donne deux formes à la lettre est : la première est celle qui est connue de tout le monde ; dans la seconde, la partie courbe, au lieu d'être située à droite du jambage, est située en dessous de ce même jambage, sans doute pour le besoin de la chose, car le cercle représente le ciel, le jambage représente la descente du Verbe sur terre, puisqu'il est au-dessous du cercle. Le sigma (*sigma*), d'après notre auteur, est la moitié de l'omniscience, il représente le monde qui n'était qu'en partie illuminé avant la descente du Verbe.

Le tau représente naturellement la croix et aussi le serpent d'airain élevé par Moïse dans le désert : l'auteur le démontre péremptoirement en donnant à la barre transversale de cette lettre la tête d'un serpent à gauche et la queue à droite. Les autres lettres n'offrent rien de remarquable à l'exception du chi. Le chi représente deux ordres de choses, les quatre points cardinaux et les quatre évangélistes ; les extrémités des traits représentent les évangélistes : Jean et Matthieu en haut, Marc et Luc

en bas : l'espace entre les jambages, les *gol/te*, comme les appelle l'auteur, représente les points cardinaux : en haut l'orient, en bas l'occident, à gauche le nord, à droite le midi. Ici encore, sans vouloir chercher à quel mobile a obéi l'auteur en plaçant ainsi les quatre points cardinaux. Je ferai observer qu'un Égyptien ne les eût jamais placés de la sorte, il les eût changés de place et eût mis en haut le midi, le nord en bas, l'est à gauche, l'ouest à droite, selon les mots même de sa langue; nouvelle preuve que l'auteur n'était pas égyptien. Il est au contraire bien plus facile de comprendre que pour un Syrien le haut pays fût l'Orient. La lettre *oméga* termine naturellement l'explication et représente la fin du monde : elle est la huitième des lettres christologiques, elle vaut huit cents et c'est pour cela que le chanteur David a mis si souvent en tête de ses psaumes : dans l'*Octave*, explication nouvelle à laquelle n'ont certes pas pensé les docteurs en herménautique.

Avec la troisième partie, l'auteur, qui a exposé les mystères qu'en lui a révélés, entre dans un autre ordre d'idées : il sait que les Grecs et les Juifs se moquent de ses mystères et il va les convaincre de confusion. Pour cela, il n'a qu'à faire l'histoire du langage humain et de l'alphabet. Avant toute chose, dit-il, existaient la langue syrienne et son alphabet : il veut dire qu'avant toute langue et tout alphabet existaient la langue et l'alphabet syriens, et par langue syrienne il entend, comme il l'ajoute, la langue des Chaldéens. Il n'est pas très facile de découvrir ici ce qu'il entend par chaldéen ; on pourrait penser aux Assyriens, à leur langue et à leur écriture quadriforme; mais le contexte, c'est-à-dire tout ce qui va suivre, montre bien que sa science ne va pas si loin et que par le chaldéen il doit entendre l'hébreu qu'il regardait comme la première langue parlée. Pour lui, l'invention de l'écriture remonte à Noëh : cette écriture dura jusqu'au temps de la tour de Babel : à cette époque cette écriture disparut sans doute avec la langue parlée. L'auteur s'exprime à ce sujet en termes fort embrouillés et dit : « Donc, les vingt-deux lettres que compte cette langue des Syriens elles étaient en la possession de tous les hommes grammairiens vivant sous le ciel jusqu'au temps de

la tour et de la séparation des langues. Ensuite ces lettres des Syriens ne furent plus l'œuvre de l'homme, mais de la main et du doigt de Dieu; il traça sur une table de pierre, comme les tables de la loi, ces caractères qui sont ceux des lettres de l'alphabet, et cette table, elle fut trouvée après le déluge par Cadmus le philosophe grec, et tout d'abord apparut la science de la Palestine et de la Phénicie. De là vient que ce fut Hérodoté, le sophiste phénicien, qui le premier les appela *lettres*, *grammata*. « Voilà ce qu'un auteur cite plus haut appelle avoir sur l'origine de l'alphabet » des idées très conformes aux idées actuelles ». Pour ma part, je crois que nous en sommes assez loin. Au fond, pour l'auteur du *Décours*, il y a eu deux écritures, l'écriture primitive qui se perdit à l'époque de la tour de Babel et de la confusion des langues; puis le nouvel alphabet tracé par Dieu, demeure longtemps inconnu et trouve par Cadmus après le déluge. Cet alphabet, c'est l'alphabet grec comme le montre toute la suite du *Décours* et l'épithète de philosophe grec appliquée à Cadmus. Ici la tradition commune se montrant contraire aux idées de l'auteur, il la tourne assez habilement : les Grecs n'auraient pas d'abord su faire usage de ces caractères qu'ils ignoraient, et Hérodoté, le sophiste phénicien, en aurait découvert la vraie valeur et l'emploi; de là vient que le premier usage de l'alphabet eut lieu en Phénicie et en Palestine. Mais l'auteur ne nait pas la tradition qui faisait remonter aux Phéniciens la découverte de l'alphabet et sa propagation; mais il n'abandonnait pas davantage son idée première, à savoir que l'alphabet grec primitif est le type de tous les autres alphabets. Aussi il consacra toute une partie de son discours à montrer que les alphabets sémitiques, hébreu, syriaque et arabe, sont conformes à l'alphabet grec et non pas que l'alphabet grec est conforme aux alphabets sémitiques.

Il semblerait que ce dût être ici le lieu de faire cette démonstration; mais l'auteur est emporté par un autre courant d'idées. Il va d'abord prouver que nul autre que Dieu ne pouvait donner

aux lettres grecques une semblable forme et que si Moïse, qui avait été instruit dans toute la science des Égyptiens, a pu raconter l'histoire de la genèse comique, ce n'est pas parce qu'il connaissait l'écriture égyptienne, puisque les Égyptiens avaient une autre manière d'écrire, mais parce que Dieu lui avait révélé les mystères de cet alphabet écrit de la main divine. Au contraire les philosophes grecs n'ont rien su de cette science et, lorsqu'ils ont inventé des caractères, ils n'ont pu leur donner aucune forme qui dévoilât des mystères inconnus. Ces caractères sont au nombre de cinq, dit l'auteur, et il n'en cite que quatre, à savoir les caractères employés pour signifier les nombres *six, soixante, quatre-vingt-dix et neuf cents*. Il oublie le *pi* qui représente le nombre *sept cents* dans la numération. Je dois faire observer ici deux contradictions fort importantes dans lesquelles tombe l'auteur. Tout d'abord, l'esprit qui se promène sur les eaux et qu'a décrit Moïse n'est plus l'air respirable, mais l'Esprit de Dieu : ce qui ne laisse pas que de surprendre un peu, l'auteur ayant été tellement affirmatif dans la première partie. En second lieu, il est assez curieux d'entendre l'auteur nous dire ici que les Grecs ont inventé le signe *ε* qui exprime le chiffre *six*, car dans la quatrième partie il reproche durement aux Grecs de n'avoir pas voulu garder dans leur alphabet ce signe qu'il appelle *epistimon* d'après le grec même et qu'il interprète justement par *signe*, le comparant au *car* sémitique dont ni les Syriens, ni les Hébreux, ni les Arabes ne se sont défaits. Ces contradictions sont vraiment si fortes qu'on serait tenté de supposer que le *Discours* est fait de pièces et de morceaux; mais alors il faudrait supposer aussi que les interpolateurs ont remanié l'œuvre entière de manière à lui donner une apparence de suite qu'elle n'aurait pas eue d'abord. Mais quand on est un peu habitué à ces sortes d'œuvre, les contradictions ne doivent point surprendre, et ici même notre auteur, après avoir appelé l'air Esprit de Dieu en opposition avec le qui précède, concilie les deux choses dans une des pages qui suivent en appelant cet esprit : *esprit ancien de Dieu*.

L'auteur pourrait ensuite son exposition en démontrant qu'au

nombre des jours correspond le nombre des œuvres, comme je l'ai déjà dit plus haut, et qu'en second jour il y eut deux œuvres, trois au troisième, ainsi de suite jusqu'à six. Il prend ensuite de nouveau les Grecs et les Juifs à partie et leur demande lequel des enfants de la femme aurait pu deviner des payables si profonds. Les Juifs ne doivent aucunement se glorifier de l'antiquité de leur écriture en disant que Dieu s'en servit pour écrire les deux tables de la loi; car plus de deux mille ans auparavant il avait écrit l'alphabet grec par l'entremise de Démourga. Quant aux Grecs, ils n'ont rien eu y découvrir de la divine *thronothie* qui s'y trouve renfermée. En effet, dit-il, dans leurs tables ils comptent des multitudes de deux, alors qu'il n'y en a que deux, en exceptant celui dans lequel se repose le Saint des Saints qui existait avant la création; ils disent aussi qu'il n'y a qu'une seule terre, qu'un seul lieu de rassemblement des eaux, la mer, alors qu'il y a deux terres, que l'Océan entoure le monde entier; ils appellent le ciel sphère, tandis qu'elle n'est qu'un hémisphère; en un mot il y a antagonisme entre les Grecs et l'auteur au sujet de tout, du jour, de la nuit, de la lumière, du feu, des ténèbres, du soleil, de la lune, des étoiles. L'enseignement des Grecs est sur tout cela mensonger parce qu'il n'est pas contenu dans les lettres de l'alphabet. Les Grecs et les Juifs contestent encore qu'il s'agisse de l'économie christologique dans les huit dernières lettres; mais l'auteur a trois ou quatre bons arguments à leur opposer, dit-il. Il n'est pas très facile de voir quels sont ces trois ou quatre arguments; je crois même qu'ils se réduisent à celui-ci : Puisque la création avec ses mystères est entièrement dévoilée par les quatorze premières lettres, que peuvent signifier les huit dernières sinon l'économie christologique? On lui répondra peut-être qu'il ne faut pas commencer cette démonstration par *alpha*; mais, que l'on commence par où l'on voudra, il faudra toujours admettre qu'il n'y a eu que vingt et une œuvres, quand il y a vingt-deux lettres.

La troisième partie finit avec ce bel argument qui en somme ne prouve pas grand-chose et qui rend les Grecs excusables de ne s'être pas rangés à l'avis de notre auteur. La quatrième partie

est consacrée à prouver que le nom des lettres de l'alphabet a une signification pleine de mystère et qu'elle manifeste le mystère du Christ. C'est une loi pour les peintres, dit l'auteur, de mettre à côté des divers objets qu'ils peignent dans leurs tableaux le nom de ces objets : ainsi quand Dieu a peint les lettres, il leur a donné des noms, et ce sont ces noms dont on va nous donner l'explication. Cette explication est aussi confuse qu'on peut le désirer, mais elle n'est pas toujours arbitraire. L'auteur a parfaitement vu que la langue grecque ne pouvait d'aucune façon fournir cette explication et qu'il devait la chercher dans les langues sémitiques. C'est ce qu'il a fait. Mais comme d'après son système le nom de chaque lettre doit signifier la chose qu'elle représente, il arrive aux conséquences les plus curieuses. Ainsi comme *alpha* représente l'Esprit qui allait et venait sur les eaux, on doit l'appeler *isk* ou *maï*, car c'est ainsi que dans la langue des Syriens on nomme l'Esprit et l'eau. Les autres explications ressemblent à cet échantillon. L'auteur a une bonne preuve de la valeur de sa méthode : si les noms des lettres viennent du grec, dit-il, comment se fait-il que *zêta* qui est le type du firmament ne soit pas appelé *stéréôma*? Et ainsi pour les autres lettres. On pourrait lui rétorquer son argument et lui dire : Si *alpha* signifie le souffle, comment cette lettre n'est-elle pas appelée *isk* ou *maï*, mais *alpha*? La possibilité de cette rétorcion ne semble pas avoir frappé notre auteur qui s'attaque de nouveau aux Juifs et aux Gentils et veut les couvrir de confusion en appelant à son aide les mystagogues de la sainte Eglise, à savoir le bienheureux Clément¹, le sage Denys², saint Irénée de Lyon, saint Épiphane de Chypre qui non seulement connaissaient en perfection les langues hébraïque et syriaque, mais encore les Hexaples, les versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion. Fort du concours de ces auteurs et savants, il va donner maintenant la véritable interprétation du nom des lettres : *Aleph*, dit-il, signifie fondement, *isk* maison, *gamel* celui qui est rempli de choses

1) Il s'agit ici de Clément d'Alexandrie, selon toute probabilité.

2) Sans doute saint Denys, le bon Artérophile et le pseudo-auteur des livres mystiques de *divina nomothica* et de *hierarchia*.

élevées, *délèth* l'existence de la création, etc. Il est inutile de le suivre ainsi dans ces explications dont les unes sont justes et les autres complètement fausses.

Après cette interprétation de chaque lettre prise isolément, il interprète la suite de ces explications isolées. Ainsi, d'après les noms des quatre premières lettres de l'alphabet, on arrive à cette conclusion totale que le sens de ces quatre lettres a rapport aux mystères élevés dont est remplie l'existence du monde d'après l'alphabet. Il s'étend ensuite longuement sur le *ver* qui veut dire rigue et représente le Verbe; il reproche aux Grecs de n'avoir pas conservé cette lettre dans leur alphabet, lettre qui prime toutes les autres et autour de laquelle elles gravitent en quelque sorte. Puis il s'attaque aux Juifs et les couvre à nouveau de confusion. Mais, comme les chrétiens eux-mêmes n'ajoutent pas foi à ces explications, il va apporter un dernier argument. Il unit donc ensemble les six premières lettres de l'alphabet et les explique ainsi: Dans le fondement de la maison remplie de choses élevées, il se fera un signe. Ce signe, c'est celui qui fut prédit à l'impie Achaz par le prophète Isala, à savoir l'enfantement d'Emmanuel par une vierge. Il reproche aux Grecs d'avoir mal interprété ce mot d'Emmanuel, ou plutôt de ne l'avoir pas interprété du tout et de s'être servi du mot hébreu lui-même. A partir de ce moment les explications qui suivent deviennent de plus en plus confuses et le texte du manuscrit de plus en plus fautif. L'auteur passe à la valeur des lettres comme chiffres et trouve que le Christ est né en l'an du monde 6000, parce que l'épisémone avec un trait en dessous vaut six mille; il est composé de six parties qui sont: Dieu le Verbe, l'âme raisonnable et le corps qui est composé de quatre éléments. Pour pousser plus loin cette démonstration, il compare les noms des lettres grecques avec celles des alphabets syriaque et hébreu, il prétend que tout concorde et que l'an ne doit pas faire attention au changement qui survient. En effet, jusqu'à un *non* et un *no*, tout concorde; mais il n'en n'est plus de même ensuite, et, si l'auteur n'est pas embarrassé, le lecteur est pris d'un véritable dégoût en présence de pareilles stupidités. Il ne reste plus ensuite que de véritables divagations sur la place

des voyelles dans l'alphabet où l'auteur ne fait guère que se répéter lui-même. Il y trouve que le Christ étant venu au monde à la fin du sixième millénaire, la prédication de l'Évangile aura lieu dans le septième, et à la fin du septième viendra la fin du monde, puisque *dséga* est la septième voyelle et la dernière lettre. L'auteur était évidemment un millénariste, comme tous ses contemporains. Après cette dernière explication le *Discours* finit brusquement par ces mots : Pour la gloire du Père, du Fils et du Saint Esprit, jusqu'au siècle des siècles : Ainsi soit-il. Et le scribe ajoute : J'ai fini d'écrire le quatorzième jour du mois de Pâschons, année 1109.

Voilà fidèlement et minutieusement analysées toutes les données du *Discours*, je le demande avec confiance au lecteur qui m'aura suivi jusqu'ici : Où y a-t-il en toutes ces pénétrations la moindre trace de gnosticisme ? Ce qui se présente tout d'abord à l'esprit, quand on parle du gnosticisme, c'est la fabuleuse hiérarchie de ses aeons et de ses mondes superposés : il n'en est pas trace dans notre *Discours*. Quand on veut aller ensuite un peu plus au fond des systèmes gnostiques, on observe que, dans tous les systèmes, quel que soient les différentes manières dont chaque auteur ait développé l'émanation première et à quelquel chiffre qu'il se soit arrêté pour le Plérôme de ses aeons, tous les aeons émanés du premier principe sont disséminés en trois mondes distincts et bien limités qu'on appelle le ciel supérieur, le monde du milieu et le monde de notre création. A ce sujet encore, rien de semblable dans le *Discours* appelé gnostique. Il est évident toutelois que notre auteur a partagé sa création, non ses émanations, en trois parties, le ciel, la terre et les régions souterraines : mais il y a cette différence capitale que, si la division qu'il emploie rappelle la division employée par les philosophes gnostiques, ceux-ci n'ont jamais fait entrer les régions souterraines en ligne de compte et que, pour eux, le monde entier émané du premier principe avait pour dernier terme et dernière limite la terre que nous habitons. Enfin, il n'est personne qui ne sache, s'il a un peu étudié le gnosticisme, que toute cette philosophie toulous et fantastique n'a été imaginée que pour

résoudre le seul problème de l'origine du mal; or, dans notre *Discours*, il n'est pas une seule parole qui fasse allusion à ce problème. Enfin, certaines doctrines de l'auteur sont en complète opposition avec les doctrines gnostiques. La pseudo-Saba connaît la Trinité et l'adore; en aucun système gnostique le dogme de la Trinité n'est mentionné, ni même supposé; il n'y est nulle part fait la plus lointaine allusion que l'on puisse imaginer, quelque pris un à un les divers éléments de la Trinité soient fréquemment nommés, le Père, le Fils et le Saint-Esprit; mais ces trois hypostases, si elles sont d'une même substance, puisque les deux dernières émanent de la première, ont entre elles des relations qui sont loin de correspondre aux relations des trois personnes divines dans la Trinité chrétienne. Le mot de création est à chaque instant employé par l'auteur du discours; l'idée est inconnue aux gnostiques, l'émanation seule est au fond de tous leurs systèmes.

Cependant le titre seul du *Discours* fait de suite penser à un système gnostique, non des plus inconnus, qui prétendait tout expliquer par les lettres de l'alphabet. En effet les gnostiques Colorbasse¹ et Marc, données comme les disciples de Valentin, sont dits avoir essayé de démontrer par les lettres de l'alphabet que la doctrine valentinienne était le dernier mot des connaissances humaines et donnait la clef de tous les mystères. Au premier abord, il semble y avoir étroite parenté entre le système de Marc et notre *Discours*, et c'est sans doute sur cette ressemblance que Uri écrivit en tête du manuscrit : *Discours gnostique*; mais, il faut se hâter de le dire, cette parenté ne va pas plus loin que le titre. Un passage emprunté au livre des *Philosophumènes* le montre péremptoirement. D'après l'auteur des *Philosophumènes*, dont le témoignage est corroboré par saint Irénée² et les autres Pères auteurs d'hérésiologes³, Marc et Colorbasse se

1) Colorbasse n'a, je crois, jamais existé et ne doit sa réputation qu'à une méprise des Pères.

2) *Ibid.*, *Adv. Hæres.*, I, c. xlii-viii.

3) *Épiph.*, *Hæres.*, XXXIV; *Théodot.*, *Hæres.*, *ibid.*, I, c. xi; *Tertull.*, *De Præscripto*, I; *August.*, *Hæres.*, XIV; *Pseudo.*, XV; *Hieronym.*, *Epist.* XXIX.

conuexes entre elles et combient de louanges celui par qui elles ont été produites. La gloire de ce son est transmise au Propriétaire. Marc dit aussi que ce son louangeur transmis à la terre est l'auteur et le père de tout ce qui existe sur la terre. On peut en tirer une preuve des enfans qui viennent de naître, car sitôt qu'ils sont sortis de la matrice ils émettent le son de chacune de ces lettres. Ainsi, dit Marc, comme les sept Vertus célèbrent la gloire du Verbe, l'âme qui pleure dans les enfans le célèbre aussi. C'est pourquoi David a dit : « Tu as mis le dernier degré à la louange dans la bouche de ceux qui ne parlent pas et qui se nourrissent de lait » ; et encore : « Les cieux racontent la gloire de Dieu ». De là vient que l'âme en proie à la douleur ne crie rien autre chose que oh ! oh !, afin que cette âme supérieure reconnaissant sa parenté lui envoie secours¹. » Y a-t-il vraiment quelque chose de plus opposé au discours de Salva ? Il serait difficile de le nier.

Je puis donc conclure avec certitude que l'œuvre en question ne contient aucune doctrine gnostique : l'auteur y a seulement développé les idées mystiques, confuses et absurdes souvent, qu'il avait rattachées de vive force à ce qu'il savait vaguement de l'origine et de l'histoire de l'alphabet grec. Au contraire de nos premiers documents, le *Discours sur les mythes contenus dans les lettres de l'alphabet* ne peut aucunement servir à l'histoire du gnosticisme; malgré tout ce que l'on en a dit. La publication et la traduction du document lui-même mettront fin désormais à la légende qu'on essaye de former autour; ce sera, au moins un

1) Μας δίνει ορισμένες πληροφορίες σχετικά με την δόξα που υπάρχει στο 2. 41 επίσης με την δόξα 2. 42 σύμφωνα με 1. 41 και 1. 42, και την δόξα 2. 43 σύμφωνα με 1. 43. Το 2. 44, 2. 45, 2. 46, 2. 47, 2. 48, 2. 49, 2. 50, 2. 51, 2. 52, 2. 53, 2. 54, 2. 55, 2. 56, 2. 57, 2. 58, 2. 59, 2. 60, 2. 61, 2. 62, 2. 63, 2. 64, 2. 65, 2. 66, 2. 67, 2. 68, 2. 69, 2. 70, 2. 71, 2. 72, 2. 73, 2. 74, 2. 75, 2. 76, 2. 77, 2. 78, 2. 79, 2. 80, 2. 81, 2. 82, 2. 83, 2. 84, 2. 85, 2. 86, 2. 87, 2. 88, 2. 89, 2. 90, 2. 91, 2. 92, 2. 93, 2. 94, 2. 95, 2. 96, 2. 97, 2. 98, 2. 99, 2. 100, 2. 101, 2. 102, 2. 103, 2. 104, 2. 105, 2. 106, 2. 107, 2. 108, 2. 109, 2. 110, 2. 111, 2. 112, 2. 113, 2. 114, 2. 115, 2. 116, 2. 117, 2. 118, 2. 119, 2. 120, 2. 121, 2. 122, 2. 123, 2. 124, 2. 125, 2. 126, 2. 127, 2. 128, 2. 129, 2. 130, 2. 131, 2. 132, 2. 133, 2. 134, 2. 135, 2. 136, 2. 137, 2. 138, 2. 139, 2. 140, 2. 141, 2. 142, 2. 143, 2. 144, 2. 145, 2. 146, 2. 147, 2. 148, 2. 149, 2. 150, 2. 151, 2. 152, 2. 153, 2. 154, 2. 155, 2. 156, 2. 157, 2. 158, 2. 159, 2. 160, 2. 161, 2. 162, 2. 163, 2. 164, 2. 165, 2. 166, 2. 167, 2. 168, 2. 169, 2. 170, 2. 171, 2. 172, 2. 173, 2. 174, 2. 175, 2. 176, 2. 177, 2. 178, 2. 179, 2. 180, 2. 181, 2. 182, 2. 183, 2. 184, 2. 185, 2. 186, 2. 187, 2. 188, 2. 189, 2. 190, 2. 191, 2. 192, 2. 193, 2. 194, 2. 195, 2. 196, 2. 197, 2. 198, 2. 199, 2. 200, 2. 201, 2. 202, 2. 203, 2. 204, 2. 205, 2. 206, 2. 207, 2. 208, 2. 209, 2. 210, 2. 211, 2. 212, 2. 213, 2. 214, 2. 215, 2. 216, 2. 217, 2. 218, 2. 219, 2. 220, 2. 221, 2. 222, 2. 223, 2. 224, 2. 225, 2. 226, 2. 227, 2. 228, 2. 229, 2. 230, 2. 231, 2. 232, 2. 233, 2. 234, 2. 235, 2. 236, 2. 237, 2. 238, 2. 239, 2. 240, 2. 241, 2. 242, 2. 243, 2. 244, 2. 245, 2. 246, 2. 247, 2. 248, 2. 249, 2. 250, 2. 251, 2. 252, 2. 253, 2. 254, 2. 255, 2. 256, 2. 257, 2. 258, 2. 259, 2. 260, 2. 261, 2. 262, 2. 263, 2. 264, 2. 265, 2. 266, 2. 267, 2. 268, 2. 269, 2. 270, 2. 271, 2. 272, 2. 273, 2. 274, 2. 275, 2. 276, 2. 277, 2. 278, 2. 279, 2. 280, 2. 281, 2. 282, 2. 283, 2. 284, 2. 285, 2. 286, 2. 287, 2. 288, 2. 289, 2. 290, 2. 291, 2. 292, 2. 293, 2. 294, 2. 295, 2. 296, 2. 297, 2. 298, 2. 299, 2. 300, 2. 301, 2. 302, 2. 303, 2. 304, 2. 305, 2. 306, 2. 307, 2. 308, 2. 309, 2. 310, 2. 311, 2. 312, 2. 313, 2. 314, 2. 315, 2. 316, 2. 317, 2. 318, 2. 319, 2. 320, 2. 321, 2. 322, 2. 323, 2. 324, 2. 325, 2. 326, 2. 327, 2. 328, 2. 329, 2. 330, 2. 331, 2. 332, 2. 333, 2. 334, 2. 335, 2. 336, 2. 337, 2. 338, 2. 339, 2. 340, 2. 341, 2. 342, 2. 343, 2. 344, 2. 345, 2. 346, 2. 347, 2. 348, 2. 349, 2. 350, 2. 351, 2. 352, 2. 353, 2. 354, 2. 355, 2. 356, 2. 357, 2. 358, 2. 359, 2. 360, 2. 361, 2. 362, 2. 363, 2. 364, 2. 365, 2. 366, 2. 367, 2. 368, 2. 369, 2. 370, 2. 371, 2. 372, 2. 373, 2. 374, 2. 375, 2. 376, 2. 377, 2. 378, 2. 379, 2. 380, 2. 381, 2. 382, 2. 383, 2. 384, 2. 385, 2. 386, 2. 387, 2. 388, 2. 389, 2. 390, 2. 391, 2. 392, 2. 393, 2. 394, 2. 395, 2. 396, 2. 397, 2. 398, 2. 399, 2. 400, 2. 401, 2. 402, 2. 403, 2. 404, 2. 405, 2. 406, 2. 407, 2. 408, 2. 409, 2. 410, 2. 411, 2. 412, 2. 413, 2. 414, 2. 415, 2. 416, 2. 417, 2. 418, 2. 419, 2. 420, 2. 421, 2. 422, 2. 423, 2. 424, 2. 425, 2. 426, 2. 427, 2. 428, 2. 429, 2. 430, 2. 431, 2. 432, 2. 433, 2. 434, 2. 435, 2. 436, 2. 437, 2. 438, 2. 439, 2. 440, 2. 441, 2. 442, 2. 443, 2. 444, 2. 445, 2. 446, 2. 447, 2. 448, 2. 449, 2. 450, 2. 451, 2. 452, 2. 453, 2. 454, 2. 455, 2. 456, 2. 457, 2. 458, 2. 459, 2. 460, 2. 461, 2. 462, 2. 463, 2. 464, 2. 465, 2. 466, 2. 467, 2. 468, 2. 469, 2. 470, 2. 471, 2. 472, 2. 473, 2. 474, 2. 475, 2. 476, 2. 477, 2. 478, 2. 479, 2. 480, 2. 481, 2. 482, 2. 483, 2. 484, 2. 485, 2. 486, 2. 487, 2. 488, 2. 489, 2. 490, 2. 491, 2. 492, 2. 493, 2. 494, 2. 495, 2. 496, 2. 497, 2. 498, 2. 499, 2. 500, 2. 501, 2. 502, 2. 503, 2. 504, 2. 505, 2. 506, 2. 507, 2. 508, 2. 509, 2. 510, 2. 511, 2. 512, 2. 513, 2. 514, 2. 515, 2. 516, 2. 517, 2. 518, 2. 519, 2. 520, 2. 521, 2. 522, 2. 523, 2. 524, 2. 525, 2. 526, 2. 527, 2. 528, 2. 529, 2. 530, 2. 531, 2. 532, 2. 533, 2. 534, 2. 535, 2. 536, 2. 537, 2. 538, 2. 539, 2. 540, 2. 541, 2. 542, 2. 543, 2. 544, 2. 545, 2. 546, 2. 547, 2. 548, 2. 549, 2. 550, 2. 551, 2. 552, 2.

résultat acquis à la science et un exemple de plus des surprenantes absurdités que le cerveau humain peut imaginer, lorsqu'il lâche la bride à son imagination sans la retenir par le jugement.

E. ARISTIDE.

LE ROSAIRE DANS L'ISLAM

I

On admet en général que l'usage du rosaire (en arabe : *sabha*)¹ importé du dehors dans l'Islam, n'est sûrement attesté chez les disciples de Mohammed qu'au *ix*^e siècle de l'hégire². Nous ne disposons pas de renseignements précis sur l'apparition de cet objet de piété parmi eux. L'histoire suivante peut, en tout cas, être citée à ce propos. Lorsque le khalife 'abbaside, Al-Hadi (163-170 de l'hégire), interdit à sa mère Chejran, qui ne cessait pas de vouloir exercer de l'influence dans la politique, de prendre une part quelconque aux affaires de l'état, on lui prit à cette occasion les paroles suivantes : « Il n'est pas du ressort des femmes de se mêler des affaires de l'état, *puisque tu l'as appris de perdre et de te subtiler* »³. On n'a pas, sans doute, le droit d'admettre que le khalife se soit servi textuellement des expressions que lui narraient d'une époque postérieure, lui met dans la bouche, pour renvoyer cette femme, avide d'influence politique, des intrigues de la cour à la « sphère rudement gynécée ». Mais, d'autre part, on ne peut pas non plus affirmer avec certitude que la mention du rosaire soit, pour l'époque à laquelle se rapporte le récit, un anachronisme.

Ce qui est certain, c'est qu'au *ix*^e siècle encore l'usage de la

1) Dans la terminologie arabe chrétienne : *rosario* (Nicolas Pons, *Catal. Bodleian*, p. 472).

2) Krenke, *Culturegeschichte des Islam unter den Chalifen*, II, p. 79.

3) *Fragmenta hist. arab.*, éd. de Geogr., p. 253.

sulha comme instrument de dévotion n'était guère répandu que dans les classes inférieures et ne jouissait pas de l'approbation des corporations théologiques. Quand on eut trouvé un rosaire chez le pieux ascète Abû-l-Kasîm al-Gunajî (mort en l'an 297 de l'hég.), on le prit à partie parce qu'il en servait d'un pareil objet, quoi qu'il appartint au meilleur monde. « Je ne puis pas, répliqua-t-il, renoncer à un moyen qui me sert à me rapprocher de Dieu ». Le récit nous fournit des renseignements précieux, puisqu'il atteste, d'une part, quelle fut la sphère sociale où la pratique du rosaire se propagea en premier lieu; d'autre part, que les partisans du rigorisme dans la discipline religieuse voyaient d'un mauvais œil cette innovation empruntée à l'étranger et patronnée par des ascètes et des piétistes. Elle était pour eux « Bid'a », c'est-à-dire une innovation sans fondement dans l'antique Sunna islamique; elle devait par conséquent éveiller la défiance des observateurs stricts de la Sunna.

Même plus tard, lorsque l'usage du rosaire eut cessé de puis longtemps de provoquer le mécontentement des orthodoxes, les polémistes qui ont pour principe de s'attaquer à toutes les « innovations » s'en prenant encore aux exagérations de cet usage dans la pratique. Comme tant d'autres choses, en effet, qui n'avaient été tolérées à l'origine que sous forme d'exercices de piété individuelle, le rosaire s'introduisit de la vie religieuse privée jusque dans la mosquée. Il faut mentionner à ce propos une notice fort instructive d'un auteur du vi^e siècle de l'hégire, Abû Abdallah Mohammed al-'Abdârî (mort en 737), nommé Ibn al-Hâgî. Al-'Abdârî était originaire du Maroc, de ce domaine occidental de l'Islam où l'on était plutôt mal disposé pour toute espèce d'institutions nouvelles. Comme tant d'autres pieux pèlerins, il fut amené, par l'expérience acquise au cours de ses voyages en Orient, à lutter par la plume contre les pratiques nouvelles qui s'étaient introduites dans la vie religieuse. Il avait été précédé dans cette entreprise par Abû Bakr al-Tarîdahlî (mort vers 520), comme lui originaire

1) Ibn Chaldûn, n^o 147, éd. Wûstenfeld, II, p. 60.

2) Voyez Reiser, I, II, p. 333-346.

de l'Occident et auteur d'un livre contre les Bid'a de l'Orient¹. Au x^e siècle un autre écrivain du même pays, Abû 'l-Hasan al-Maghribî, compose un « Miroir des mœurs de l'Islam oriental »², dans lequel il flagella la vie religieuse de l'Orient en se plaçant au point de vue de l'opposition à la Bid'a³.

On a publié récemment (1293), à Alexandrie, un ouvrage en trois volumes de cet Abû 'l-Hasan, l'*Al-Madhal*, qui contient beaucoup de renseignements intéressants sur la vie intime de la société islamique, sur les superstitions et les coutumes populaires, et dont on ne saurait trop recommander l'étude à tous ceux qu'intéresse l'histoire de la civilisation dans l'Orient mohamétan. « Parmi les innovations, écrit Abû 'l-Hasan, il faut noter le rosaire. Ne confondons pas pour lui une boîte spéciale où ils le conservent; ils firent une rétribution pour l'employé qui la garde et le porte, et pour ceux qui s'en servent pour le « Dhikr ». . . . Il a été créé un Shejeh spécial, avec le titre de *Shejeh al-sabha* et un serviteur avec le titre de *châdim al-sabha*. Ce sont là des innovations toutes modernes. L'imam de la mosquée a le devoir de supprimer de pareils usages autant qu'il est en son pouvoir »⁴.

II

Y a-t-il une trace quelconque de la première apparition de la *sabha* dans l'Islam, et de la conduite adoptée par les orthodoxes de la Sunna à l'égard de cette nouveauté, probablement inaugurée d'une façon assez timide?

Quelqu'un est tant soit peu familiarisé avec l'histoire de la formation du Hadith des mahométans, n'ignore pas ce que mon ami, M. Snouck Hurgronje, rappelait récemment encore dans

1) *Kitâb bid'a 'at-ta'at wa-ma'adât al-ahdâth*, Abû-Makkari I, p. 519, 2.

2) C'est le même ouvrage dont M. Hartmann signale un manuscrit (*Catalogue de la bibliothèque de la Sorbonne*, II, p. 362 et suiv., nos 2119 à 2121).

3) L'ère est parée d'une façon plus détaillée dans sa préface de la *Zerlehnung des deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XXVIII (1874), p. 363 et suiv.

4) *Al-Madhal*, II, p. 81.

cette *Bayan* (t. XX, p. 71), que les musulmans pieux des temps postérieurs attribuent, dans les *Hadith*, à Muhammad et ses compagnons des déclarations relatives à des situations, des tendances ou des mouvements qui se produisent à leur époque, bien longtemps après le Prophète. On lui met dans la bouche, à lui ou à l'un de ses compagnons, des jugements conformes aux convictions des pieux personnages qui le font parler et l'on introduit ici, dans l'époque patriarcale, des situations qui se sont présentées beaucoup plus tard. J'ai étudié en détail ce qui concerne ce phénomène important dans le second volume de mes *Mohammedanische Studien*, qui est sous presse; je ne m'y arrêterai donc pas davantage ici.

L'apparition du rosaire et les dispositions qu'il fit faire chez les fidèles de la *Summa* n'ont pas passé inaperçues dans le *Hadith*. Je crois que le récit suivant, que nous lisons dans les ouvrages appelés « *Summa* », rédigés au III^e siècle, se rapporte à une espèce primitive de rosaire :

« *Al-Hakam b. al-Muharrak* raconte sur l'autorité de 'Amr b. Jahsh, ce que celui-ci tenait de son père et ce dernier, à son tour, de son père : nous nous asseyions devant la porte d'Abdallâh b. Mus'ud, avant la prière du matin; nous avions l'habitude d'aller à la mosquée en sa compagnie. Un jour nous rencontrâmes Abû Mûsâ al-Ash'ari,.... et bientôt après Abû 'Abd al-Rahmân vint à son tour. Alors Abû Mûsâ dit : « Autrefois, ô Abû 'Abd al-Rahmân, j'ai vu dans la mosquée des choses que je n'approuvais pas; maintenant, Dieu merci, je n'y vois que de « bonnes choses. » « Qu'entends-tu par là? » lui dit celui-ci. « S'il « t'est donné de vivre jusqu'à la, répondit Abû Mûsâ, tu le « verras. Je vis dans la mosquée des gens qui formaient des cercles. « (*Kauman bilakam*) en attendant le moment du Salât. Chaque « groupe était présidé par un homme; ils tenaient dans leurs « mains de petits cailloux. Le président leur disait : « Répétez « cent *Takbîr* »! Et ils récitaient cent fois la formule du *Takbîr*. « Puis il leur disait : « Répétez cent *Tahill* »! Et ils récitaient « cent fois la formule du *Tahill*. Puis il leur disait encore : « Répétez cent fois le *Tasbîh* » et les personnes qui étaient dans

« le groupe se conformaient également à cette exhortation : »
 « Alors Abû'Abd al-Rahmân demanda : « Qu'as-tu dit en voyant
 ces choses ? » Rien, répondit Abû Mûsa, parce que je voulais
 tout d'abord m'enquérir de ton avis et de tes ordres. » Ne
 leur as-tu pas dit qu'il vaudrait mieux qu'ils fissent le compte
 de leurs péchés et ne leur as-tu pas dit que leurs bonnes
 œuvres ne seraient pas perdues (pour n'avoir pas été comp-
 tées) ? » Alors nous nous rendîmes ensemble à la mosquée et
 nous rencontrâmes bientôt un de ces groupes. Il s'arrêta
 devant des personnages et leur dit : « Que faites-vous là ? »
 « Nous avons ici, répondaient-ils, de petits cailloux qui nous
 servent à compter les Takbîr, les Tahîl et les Tâshîh que
 nous récitons. » Mais il leur adressa la parole en ces termes :
 « Faites donc plutôt le compte de vos péchés et je vous garantis
 que rien ne se perdra de vos bonnes œuvres. Malheur à toi, ô
 commandant de Mohammed ! avec quelle rapidité tu marches à
 l'encontre de la condamnation ! Voici encore, en grand nombre,
 des compagnons de votre Prophète ; voici ses vêtements qui ne
 sont pas encore tombés en poussière, ses vases qui ne sont pas
 encore cassés¹ ; en vérité, par celui qui tient mon âme entre ses
 mains, votre religion peut vous diriger mieux que celle des con-
 temporains de Mohammed ; voulez-vous néanmoins ouvrir la
 porte de l'erreur ? — Par Allâh, ô Abû'Abd al-Rahmân,
 s'écrièrent-ils, nous ne voulons que le bien. — Et il leur
 répliqua : « Il y en a beaucoup qui prétendent faire le bien,
 mais qui ne le saisissent pas ; c'est à eux que s'applique le mot
 du Prophète : Il y en a qui lisent le Koran, mais il ne dépasse
 pas leur gosier, et je le jure par Dieu, je ne sais pas si la ma-
 jorité de ces gens-là ne se trouvent pas parmi vous². »

D'autres récits nous montrent déjà le prophète protestant
auprès de quelques femmes fidèles, contre l'usage des petits cail-

1) Toutes ces formules font partie des *âzânah* d'une époque postérieure.

2) C'est-à-dire : vous êtes encore dans la période de fondation de votre re-
 ligion.

3) *Sunan al-Bayhaqi* (éd. de Gœttingen, 1233), p. 38.

leurs dans la récitation des litanies ci-dessus mentionnées ¹ et recommandant de compter le nombre des prières sur les doigts : « Qu'ils comptent les louanges sur les doigts *Qa'kidna bil anāmīl*) ; car on leur en demandera compte ² ».

Tous ces indices dénotent une désapprobation discrète de l'usage du rosaire, lors de son apparition. L'emploi des petits cailloux dans les litanies constituait, semble-t-il, une forme primitive de la *subha*, comme le point de départ de l'évolution qui aboutit au rosaire. Il est dit qu'Abū Hurejra recitait le *Tasbeḥ* dans sa demeure à l'aide de petits cailloux qu'il gardait dans une bourse (*ḡanabdhīh bibā*) ³. Mentionnons encore la parole sévère d'Abdallāh, fils du khalife 'Omar, à l'adresse d'une personne qui égrenait des cailloux dans sa main pendant la prière (*ḡuḥarrāḥ al-ḡaṣāḥ hijdīlī*) : « ne fais pas cela, car cela vient de Satan ⁴ ».

A-t-on jamais compté les litanies de cette façon avant l'introduction du rosaire proprement dit ? Nous ne saurions décider la question. En tout cas il nous paraît fort probable que la polémique contre cette pratique date de l'époque où l'usage du rosaire s'est introduit dans la vie religieuse de l'Islam. S'il était possible de fixer avec certitude l'époque à laquelle remontent les récits que nous avons mentionnés, on aurait par cela même assigné une date sûre à l'apparition de la *subha*.

D^r JONAS GOLDBER.

1) *Abū Dāwūd* (éd. du Caire, 1289), I, p. 149; *Al-Tirmadhī* (éd. de Bâle, 1292), II, p. 249, 276.

2) *Al-Term.*, II, p. 292, 276.

3) *Abū Dāwūd* I, p. 212.

4) *Al-Nawwā* (éd. Shabāḥ, 1282), I, p. 101; *ibid.*, p. 111 : « *li-ḡawāḍḍi al-ḡaṣāḥ fī' tawāṣṣūli al-ḡaṣāḥ min al-ḡaṣāḥ* ».

ÉTUDES VÉDIQUES

DEUX APPRÉCIATIONS RÉCENTES DU RIG-VÉDA

I

Au train dont vont les choses, combien l'on semble loin de s'entendre sur le contenu de Rig-Véda ! Au moment même où j'écrivais ici¹ que la religion védique telle qu'elle ressort des hymnes est plutôt une religion en voie de se faire qu'une religion faite, M. Lévi, dans une leçon d'ouverture de cours de sanscrit à la Faculté des lettres de Paris, qui a été publiée par la *Revue bleue*² sous le titre de *Abel Bergaigne et l'indianisme*, exprimait de la manière suivante des idées diamétralement opposées aux miennes :

« La naïve simplicité des hymnes védiques se réduisait (à la suite des travaux de Bergaigne), à des formules liturgiques rassurées, usées, souvent combinées sans art et même sans intelligence, monuments d'une religion savante, complexe, fortement organisée et déjà peut-être entrée en décadence. La nature divinisée cédait la place à des figures théologiques vagues, flottantes et confuses. »

Je demanderai à l'auteur de ce jugement de vouloir bien me permettre, tout en le discutant, d'en indiquer les conséquences générales en même temps que j'aurai à présenter les remarques

1) Numéro de janvier-décembre 1890.

2) 10 mars 1890.

qu'il suggère sur l'œuvre du savant dont il s'est consacré à résumer les doctrines.

Si j'ai bien saisi, les hymnes védiques seraient, d'après le regretté Bergaigne commenté par M. Lévi, de véritables contons dont les matériaux ont été mis gauchement, et sans avoir toujours été clairement compris, bout à bout, au hasard sans doute de la mémoire des arrangeurs, et souvent aussi d'après les exigences des mètres qu'ils employaient. Le texte de ces hymnes ne forme donc contexte que pour l'oreille et pour l'œil. Il s'en suit que, dans la plupart des cas, le sens général en est gauche, équivoque, heurté, sans suite, tel qu'il peut être en un mot étant donné qu'il résulte de fragments « souvent combinés sans art, même sans intelligence » et — ceci surtout est à retenir — différent de celui des morceaux dont les hymnes sont composées considérées isolément, autant que tel poème latin de la basse époque peut différer à cet égard des vers de Virgile pris de çà et de là pour en faire une œuvre d'apparence originale.

Cette manière de voir, dont je contesterais d'autant moins la justesse relative que j'exprimais naguère une hypothèse peu différente¹, implique, ce me semble, des déductions qui ne s'accordent guère avec d'autres parties du passage cité plus haut.

Les hymnes sont des mosaïques plus ou moins grossières et maladroitement faites ; soit. Mais dès l'instant où elles se composent de matériaux de seconde main, les pièces de rapport qui en constituent l'assemblage, c'est-à-dire les formules dont nous parle M. Lévi, ont eu leur individualité propre et leur signification particulière avant d'être « ressaisies et unies », de façon à devenir parties intégrantes de l'œuvre nouvelle à laquelle elles n'étaient pas primitivement destinées.

Cette conséquence en entraîne une autre, c'est qu'il y a en quelque sorte deux Rig-Véda dans le Rig-Véda : celui des anciennes formules et celui des hymnes reconstitués avec elles ; par là-même celui des aspirations spontanées, des mythes naissants, du sentiment religieux à ses débuts, et celui de « la li-

1) Voir le *monde* de la *Revue de juillet-août 1889*.

turgie », des « figures théologiques » et de « la religion savante et complète ».

Or Bergaigne a-t-il fait le départ entre ces deux états significatifs et distincts des textes védiques? Certainement non. Du moins, si à certains égards ses analyses et ses applications impliquent le sentiment de la dualité dont il s'agit, jamais, que je sache, il ne l'a signalée expressément et d'aussi d'une manière systématique et continue la méthode d'exposé historique et d'exégèse qu'elle impose.

On peut affirmer d'ailleurs que, s'il en avait été autrement, son ouvrage sur la *Religion védique* aurait revêtu un aspect bien différent de celui que nous lui connaissons.

En partant des données mêmes qui ressortent du résumé de M. Lévi, l'auteur d'un semblable travail avait le choix entre les trois méthodes suivantes :

Où bien il pouvait s'inspirer uniquement des « formules », s'efforcer de les dégager de l'ensemble où elles ont été tactivement amalgamées et, cette opération préalable achevée, étudier la religion védique à sa source même, dans ses premiers documents et abstractions faite de tout le développement qu'elle accuse dans les hymnes considérés comme des compositions liturgiques.

Où bien, au lieu de cela, il lui était permis de ne s'attacher qu'au sens de ces compositions et de décrire, non plus l'aurore de la mythologie ou de la religion védique, mais ce stade intermédiaire qui a suivi la période des formules et précédé celle de l'organisation définitive du culte ou le brahmanisme proprement dit.

Où bien il lui était loisible, enfin, de tracer le tableau successif des deux périodes, d'en indiquer l'enchaînement et les rapports et de montrer, à vrai dire, par là la transition de la mythologie encore à demi indo-européenne à l'ensemble de croyances et de rites dont les *Dharmasâstras* devaient être l'expression définitive.

Bergaigne n'a pas scindé les deux périodes et ne pouvait suivre ni l'un ni l'autre de ces plans, car la mise en œuvre de chacun d'eux suppose le sentiment net de la nécessité de cette scission. Il en est résulté pour son œuvre, il faut bien

le dire, un caractère quelque peu confus et équivoque qui ne pouvait être évité qu'en recourant à des distinctions dont je viens de constater le défaut.

Mais que penser, en pareil état de choses, de « la révolution » attribuée par M. Lévi à l'œuvre de Bergaigne et dont l'effet aurait été de mettre un terme à la légende du naturalisme naïf et spontané des textes védiques?

Si ces textes ont un double sens selon qu'on les considère dans leurs éléments constitutifs ou dans l'ensemble que la combinaison des morceaux de ces éléments constitue, — et je crois avoir montré que M. Lévi entend bien les choses ainsi, — peut-on dire que la révolution dont il s'agit atteigne l'un et l'autre de ces sens? C'est d'autant plus invraisemblable que l'auteur de cette prétendue révolution n'en avait guère eu vue qu'un seul, celui des hymnes sous leur forme actuelle.

A l'égard de ce dernier, jecrois du reste que M. Lévi a raison, au moins dans une certaine mesure : la complication du rituel qui se rattache aux hymnes et qui semble bien contemporaine de leur rédaction, exclut l'hypothèse d'un état social et religieux vraiment primitif à l'époque où ils ont été refaits avec des matériaux légendaires qui apportaient l'écho direct des plus anciennes croyances.

Quant à ces matériaux eux-mêmes, on reste aussi autorisé que jamais à retrouver en eux la naïveté véritable qui ressort de caractère encore semi-réaliste et naturaliste des mythes dont on y voit l'ébauche et le parfum de haute antiquité ou, si l'on veut, de jeunesse. — *antiquitas acculi, juvenitas mundi*, — qui s'en exhale.

Il est inutile d'insister. Ce qui vient d'être dit suffit à faire voir, je pense, en quoi mes idées s'accordent avec celles de M. Lévi et en quoi elles en diffèrent. Je ne terminerai pas cependant sans ajouter quelques remarques sur la méthode de Bergaigne, lequel est un peu responsable en définitive de ce qui me semble sujet à critique dans les appréciations de son auteur.

Tout porte à croire que la nécessité d'établir les distinctions

qui s'imposent en présence des documents védiques n'a pas échappé à l'esprit et perspicacité du maître éminent ; mais il s'était mis à la besogne à une époque où cette nécessité était moins facilement sentie qu'aujourd'hui et s'était trouvé engagé à fond, dans une voie qui l'obligeait à n'en tenir qu'un peu de compte, plus vite peut-être qu'il ne l'aurait voulu. On peut le supposer surtout à voir ses hésitations à entreprendre la traduction du *Rig-Veda*, l'absence dans son principal ouvrage d'un exposé bien net de l'ensemble de son système et, par suite, les différentes interprétations qu'en on a données et dont nous voyons un exemple si curieux dans ce fait qu'alors qu'aux yeux de M. Lévi il s'est montré avant tout dans sa *Religion védique* l'adversaire victorieux de l'attribution d'un caractère naïf et primitif aux hymnes védiques, MM. Pischel et Goldner, dans un livre récent dont je parlerai tout à l'heure, lui attribuent et lui reprochent « la construction d'un édifice indo-européen avec un anneau hindou ». L'équivoque qui est restée au fond de ses travaux ressort avec une singulière éloquence de la contradiction même de pareils jugements.

Concluons-en qu'il y a exagération à parler de la révolution accomplie par Bergaigne, comme il y a inexactitude à dire qu'elle a eu pour effet de mettre fin à la légende sur la naïveté védique : la vérité est que, s'il nous a été enlevé avant d'avoir dit le dernier mot de ses théories, d'en avoir achevé l'ordonnance et, par conséquent, que s'il a préparé des vues nouvelles, si le *labor improbus* auquel il s'est livré avec tant d'ardeur, de savoir et de conscience, est gros de conséquences, il ne lui a pas été donné de les dégager complètement ni d'arracher au *Rig-Veda* le dernier mot de ses secrets.

II

Sous le titre d'*Études védiques* (*Vedische Studien*)¹ deux professeurs allemands aux noms déjà très avantageusement connus

• •

(1) Stuttgart, 1889, chez W. Kohlhammer.

dans le domaine de la philologie sanscrite, MM. H. Piischel et K. Geldner, ont publié à la fin de l'année dernière un premier volume consacré à l'examen de différentes questions relatives à l'interprétation du Rig-Véda, dont la remarquable préface sollicite particulièrement et tout d'abord notre attention. Parmi les généralités qu'ils y discutent, viennent en première ligne l'exposé raisonné de leur sentiment sur les auxiliaires de l'exégèse védique, la détermination de l'antiquité relative des hymnes du Rig et les rapports de la mythologie qu'ils reflètent avec la mythologie indo-européenne prise dans son ensemble. Ces trois questions, est-il besoin de le rappeler, sont du plus haut intérêt et je voudrais, tout en faisant connaître les idées des auteurs des *Etudes védiques* en ce qui les concerne, indiquer les raisons pour lesquelles tantôt je partagerai leur avis et tantôt je pencherai pour une solution différente de celle à laquelle ils se sont arrêtés.

Sur le premier point, je suis presque complètement d'accord avec MM. Piischel et Geldner. Ils ont incontestablement raison quand ils pensent que Sâyana lui-même peut fournir de temps en temps des renseignements utiles sur le sens des expressions védiques; il est vraisemblable à priori que son commentaire repose dans une certaine mesure sur une tradition dont quelques parties peuvent être très anciennes, et que le futur et souvent inexact de ses explications doit renfermer des parcelles de vérité qu'il faut avoir le courage de rechercher, d'isoler et de mettre à profit. Ces remarques s'appliquent à plus forte raison aux commentateurs plus anciens qu'il importe d'utiliser au fur et à mesure qu'ils deviennent accessibles à la science occidentale.

On ne saurait également qu'adhérer à ce principe posé par ces messieurs que le sanscrit classique peut fournir d'importantes indications sur les parties obscures du vocabulaire des hymnes. Comment en effet refuser d'admettre avec eux que le sens védique ne doit pas différer absolument du sens classique, quand il s'agit de mots dont la forme est restée identique dans ces deux périodes du développement historique du saugrit?

Mais si les rapports de celui-ci à celui-là sont d'autant plus

sûrs et les lumières que l'on en peut tirer d'autant plus précieuses que le changement de la signification des mots s'effectue généralement d'après des règles qu'il n'est pas impossible de découvrir. Il ne s'ensuit pas qu'il faille désigner le secours d'une méthode différente, et qui consiste à tirer de l'étymologie des indications qu'elle seule parfois est en état de fournir. Aussi MM. Pischel et Goldner me semblent-ils bien sévères envers elle et envers feu Grassmann, le savant qui l'a particulièrement appliquée aux études védiques. Que celui-ci s'y soit abandonné souvent avec trop peu de réserve, c'est possible; mais il faut se garder de l'excès contraire et ne pas refuser systématiquement aux antécédents de la langue des Védas, qui représentent pour nous les données étymologiques fournies par la comparaison des formes parallèles indo-européennes, la confiance que l'on accorde à bon droit d'ailleurs aux renseignements dont l'histoire postérieure de cette langue est féconde.

En résumé, l'interprétation védique doit, à mon avis, être essentiellement eclectique et ouverte dans le choix de ses moyens. C'est ici surtout que le meilleur système est l'absence de tout système, de tout parti pris, de toute opinion préconçue sur la prépondérance de tel ou tel mode d'information sur tel ou tel autre. Il appartient au tact philologique de décider, à propos de chaque difficulté, de la méthode qui convient le mieux pour la résoudre et qui dépend uniquement des circonstances.

La tendance des auteurs des *Études védiques* est de rapprocher autant que possible et à tous égards le cycle des Védas de celui des grands poèmes de la période classique et particulièrement du *Mahabharata*. Nous venons de voir le prix qu'ils attachent à la langue de cette époque à titre de commentaire de celle de la période des hymnes. Sous l'empire des mêmes impressions, ils croient qu'au point de vue chronologique la distance qui sépare l'un de l'autre est beaucoup moins grande qu'on ne le pense généralement. Ils déclarent nettement que l'antiquité du Rig-Véda a été fort exagérée et que leurs recherches auront pour résultat de détruire les illusions qu'on s'est faites à cet égard.

Me trompé-je? mais la plus grande illusion en ceci me paraît être la leur. Du moins, les principaux arguments qu'ils invoquent à l'appui de la thèse paradoxale qu'ils soutiennent ne semblent rien moins que convaincants. J'essaierai de le démontrer par l'examen rapide de la plupart d'entre eux.

— Dans quelques passages du Rig-Véda, il est question de grande ville (*pāṭh pṛthet, bahulā, etc.*).

Mais faut-il traduire le mot *pāṭh* (ou *pāṭh*) par ville? C'est au moins douteux, car l'étymologie et l'usage védique s'accordent pour indiquer le sens de « fort, citadelle ». Le *pāṭh* est surtout, à ce qu'il semble, l'équivalent des Grecs, et l'existence d'une sorte de murs cyclopéens, fussent-ils grands, larges et hauts, dès les temps védiques, n'implique nullement qu'il faille rajeunir ces temps de plusieurs siècles en regard à l'appréciation admise généralement jusqu'ici.

— Les courtisanes sont fréquemment mentionnées dans les hymnes du Rig; l'auteur est comparée à une femme qui se hâte vers un rendez-vous amoureux, etc.

On pourrait contester que dans la plupart des passages en question il s'agisse bien de femmes faisant trafic de leurs charmes, et non pas simplement d'amantes ou même d'épouses agitées par une passion dont l'antiquité, je pense, ne saurait être mise en doute. Mais quand même des hétaires seraient en jeu, faudrait-il en conclure que l'on n'est pas loin de l'époque de la Vénus du *Chariot de terre cuite* et des autres vierges folles de la poésie érotique et dramatique de l'Inde ancienne? Je n'en vois nullement la nécessité. L'identité des principaux noms de parenté dans toutes les langues d'origine indo-européenne prouve que la famille était constituée dès la période d'unité. Or l'existence de la famille régulière implique celle des irrégularités qui, de tout temps, partout et en toute chose, apparaissent sous la forme d'exceptions auprès des coutumes et des lois établies, et qui échappent fatalement à leur pouvoir. Y a-t-il si loin du reste de la concubine à la courtisane, que la présence de celle-ci suffise à infirmer le caractère primitif d'une civilisation, alors que les Chrysaïs et les Briséis de l'*Iliade* ne nous empêcheront pas de

voir dans ce poème la peinture des mœurs grecques du I^{er} siècle au moins avant l'ère chrétienne?

Mais la constitution de la famille, même à son début, entraîne aussi celle de la propriété : on ne comprend pas l'une sans l'autre. Et, de même que la famille fournit l'occasion d'éclater aux passions qui la dissolvent, la propriété a pour effet de provoquer les instincts qui tendent à la détruire, par l'exagération même des sentiments dont elle est issue : tels sont l'amour du gain, la soif de l'or, le penchant au vol, à la tricherie au jeu, etc. Toutes ces convulsions, tous ces vices qui s'étaient cruellement dans les hymnes seraient encore, de l'avis de MM. Fischel et Geldner, les sûrs indices d'un état de civilisation déjà avancé. Avancé, oui, en égard à l'extrême sauvagerie que comportaient l'indivision des biens et l'absence des sentiments bons ou mauvais dont la distinction du bien et du mal est la cause première, mais très primitif à son tour si on le compare, sans souci de thèse, à celui que nous dépeignent les *Dharma-çâstras*, les recueils de contes et les épopées. Nos auteurs n'en tiennent pas moins : « Eh! quoi, la cupidité, l'ivrognerie, la passion du jeu, etc., ne seraient pas la preuve d'une morale déjà corrompue! Saurait-on voir là l'innocence d'un peuple de pasteurs? » — On dirait vraiment qu'ils en sont encore à admettre que les premiers hommes avaient les mœurs de l'âge d'or et à se représenter les coutumes pastorales d'autrefois d'après Gesner et Florian! On ne permettra d'être moins persuadé qu'eux des vertus sociales de nos lointains ancêtres, même à l'époque où ils passaient leur vie à garder les troupeaux.

Les raisons empruntées à la mythologie ne paraissent pas plus fortes. MM. Fischel et Geldner sont bien obligés de reconnaître que les divinités d'origine indo-européenne, comme l'Aurore, ont conservé dans le *Rig-Véda* des traits qui accusent nettement leurs antécédents naturalistes, mais ils leur opposent celles qui, d'après eux, sont de sources purement védiques et chez lesquelles les caractères météorologiques seraient effacés ou relégués à l'arrière-plan; d'où cette conclusion que celles-ci sont très postérieures à l'époque de la communauté aryenne.

Ces assertions sont fort contestables. Non seulement Indra, par exemple, porte encore des signes nombreux et non équivoques de sa nature solaire, mais le fait que son nom est exclusivement consacré ne suffit pas à démontrer que les conceptions à base phénoménale qu'il personnifie ne soient pas contemporaines de leurs analogues dans la mythologie grecque, latine, etc. Tout porte à croire, au contraire, que de tous les détails de la légende de ce dieu son nom d'Indra seul est hindou, et qu'il faut y voir une simple épithète de celui que les Grecs appelaient *Zêus* et qui sous la dénomination de *Dyaus* (le soleil, la lumière, le ciel considéré comme lumineux) était commun à toute la race aryenne.

Des remarques analogues s'appliqueraient d'ailleurs à la plupart des autres divinités védiques qui semblent, à n'en juger que par leur nom, faire exclusivement partie du panthéon de l'Inde.

MM. Pischel et Goldner doutent, il est vrai, qu'une formule comme celle-ci : *udān vritraṁ indrah* = Indra a tué Vritra « puisse signifier symboliquement » l'éclair a fendu le nuage », ou même que l'origine du mythe sur lequel repose cette formule fût encore comprise des hymnologues de l'époque védique. Soit ; j'irais même plus loin qu'eux dans cette voie et je nieraïs volontiers ce qu'ils se bornent à indiquer comme problématique, car l'expression dont il s'agit n'a pu perdre sa valeur mythologique qu'à la suite de l'oubli par ceux qui l'employaient de son sens propre et de ses rapports avec le phénomène dont elle tire son origine. Mais qu'importe ? Partir de discussions de ce genre pour affirmer comme ces messieurs que la mythologie du *Rig-Veda* « doit être dégagée des théories indo-germaniques (sic) », c'est se tirer une conséquence que de semblables prémisses sont loin d'autoriser. Indra, à l'origine, était-il la foudre et Vritra le nuage ? Toute la question est là. Il ne semble pas que les auteurs des *Études védiques* soient disposés à la nier et, dans l'affirmative, que l'identification nécessaire qui en résulte entre Indra et *Zêus* *εἰςφραστες* ou *Jupiter tonant*, comment peuvent-ils prétendre d'une manière si absolue que « la

Rig-Véda est un livre dont le caractère n'est pas *indo-germanique* ou *aryen* », que « c'est un document hindou qui doit être considéré et expliqué comme tel », et surtout, qu'en matière d'interprétation védique, « l'usage constant de la mythologie comparée est de nature à induire en erreur et que les conclusions que l'on déduirait par analogie des conditions d'existence et de la poésie d'autres nations (que celles de l'Inde) seraient des conclusions trompeuses. » N'hésitons pas à le dire : tout cela est beaucoup trop exclusif et porte le cachet de ce principe arbitraire : le Véda qui a eu le jour dans l'Inde ne doit s'expliquer que par l'Inde. Pour rester dans la juste mesure, il faudrait dire : surtout par l'Inde. Ou plutôt, — je résumerais par là les observations qui précèdent, — le Rig-Véda peut être étudié en vue du développement des idées qu'il contient, ou de sa suite dans l'Inde, et à cet égard MM. Pischel et Goldner sont parfaitement autorisés à déclarer « qu'il est le document le plus ancien et le plus important de la vie morale dans cette contrée » ; — mais on peut s'intéresser aussi à ses origines plus ou moins proches, et à cet égard convenait-il d'ajouter qu'on « ne saurait en dire autant au point de vue indo-européen » ?

Bref, c'est méconnaître la vraie nature des choses, de tracer une ligne de démarcation aussi profonde entre la mythologie védique et la mythologie indo-européenne. Elles tiennent l'une à l'autre, au contraire, par les attaches les plus étroites et le Rig-Véda restera, en dépit de la préface des *Études védiques*, le plus précieux document pour l'étude combinée de celle-ci et de celle-là.

PATR. BERNARD.

LES CONFÉRENCES DE M. ROBERTSON SMITH SUR LA RELIGION DES SÉMITES

Lectures on the Religion of the Semites. First series. The fundamental institutions. By W. Robertson Smith, M. A., LL. D. — Edinburgh: Adam and Charles Black, 1890.

Le professeur Robertson Smith est depuis plusieurs années connu en Angleterre comme le défenseur autorisé des idées de MM. Kuenen et Wellhausen sur la date et le caractère des livres de l'Ancien Testament. Le volume que nous présentons ici aux lecteurs de cette Revue porte, à un plus haut degré qu'aucun autre ouvrage du même auteur, la marque d'une pensée originale. Le domaine qu'il a entrepris d'explorer n'a guère été parcouru jusqu'à présent, car, si l'on a beaucoup fait pour élucider l'histoire religieuse de chaque peuple sémitique envisagé à part, jamais encore on n'a tenté de grouper et d'expliquer les traits caractéristiques généraux de la religion sémitique, tels qu'ils se dégagent de ces formes religieuses particulières étroitement apparentées les unes aux autres. De plus, les phénomènes ont été groupés et expliqués par l'auteur, d'après une méthode rarement appliquée jusqu'à présent à l'interprétation des grandes religions historiques de l'antiquité, quoiqu'elle ait été appliquée avec succès aux religions des races sauvages. C'est même là ce qui donne à ce livre une grande partie de sa valeur et de sa signification. Personne ne peut se permettre de considérer comme dénuée d'intérêt la tentative de fonder principalement, sinon complètement, sur la base du *rosen* et du *tabou*, tout le système compliqué des sacrifices chez les anciens Hébreux.

Dans le premier chapitre, l'auteur expose pour ses auditeurs non encore initiés la méthode qu'il se propose de suivre. D'abord il s'explique au sujet des documents. Les témoignages des inscriptions cunéiformes, assyriennes et babyloniennes, ne doivent être utilisés qu'avec beaucoup de circonspection, malgré leur haute antiquité. Le système religieux auquel ils se rapportent n'est pas primitif, mais complexe, parce qu'il est l'œuvre d'un ras-mélange. En outre, il porte encore la marque du moule artificiel dans lequel il a été coulé par le pouvoir civil et le pouvoir sacerdotal, à peu près comme la religion officielle de l'Égypte. C'est principalement à la littérature arabe que l'auteur demande les éléments d'une reconstitution de la vie religieuse primitive des Sémites. Sans doute les documents qu'elle fournit sont presque tous postérieurs à l'ère chrétienne; mais les détails qu'ils rapportent ont le caractère extrêmement primitif « conforme à la nature primitive et invariable de la vie nomade ». Il faut évidemment les comparer avec les renseignements que fournit la Bible sur la religion d'Israël depuis les premiers temps jusqu'à la conquête assyrienne. A notre avis, toutefois, il conviendrait d'observer que les témoignages fournis par la littérature arabe et hébraïque doivent être employés avec non moins de circonspection que ceux des documents cunéiformes. Car, si, d'une part, le système révélé par ces derniers a pu être façonné artificiellement pour répondre à des desseins politiques, d'autre part, dans la littérature arabe et hébraïque, ce sont les documents eux-mêmes qui ont été artificiellement modifiés : d'un côté comme de l'autre la vérité a été altérée par l'influence d'une prévision théologique s'appliquant à effacer ou à obscurcir les vestiges d'un état de choses antérieur dont le souvenir blessait l'orthodoxie constituée.

L'auteur insiste ensuite, à juste titre, sur le fait que dans les anciennes religions le point important n'est pas le mythe, mais le rite; pas la croyance, mais les pratiques. L'observateur quelconque, accoutumé pour ce qui le concerne personnellement à envisager la religion comme une foi, habitué à trouver dans la croyance la raison d'être et l'explication du rite, est trop

porté à oublier « que les religions antiques n'avaient pas de *credo* : elles consistaient entièrement en institutions et en pratiques ». De même la mythologie se développe en général en vertu d'un effort pour expliquer l'origine des pratiques. Un mythe n'a jamais acquis le caractère ni l'autorité d'un dogme que tous les membres de la communauté fussent tenus d'accepter, et le fait seul d'y croire ne passait pas pour un acte religieux méritoire. Ce qui était obligatoire, c'était l'accomplissement de certains actes rituels; l'explication qu'on en donnait était souvent multiple. Par conséquent, « lorsque nous étudions les anciennes religions, nous devons commencer, non par le mythe, mais par le rite et la coutume traditionnelle. »

Le second chapitre a pour objet une étude sommaire et provisoire des relations du dieu et de ses adorateurs dans les communautés antiques. Ces relations étaient conçues alors dans un sens entièrement littéral. Le dieu faisait partie de la communauté, soit comme père, soit comme roi, souvent à ce double titre. Les obligations de ses adorateurs à son égard dérivant ainsi tout naturellement du fait même de leur naissance au sein de la communauté : « Il n'y avait pas de séparation entre les sphères de la religion et de la vie ordinaire. Tout acte social concernait les dieux autant que les hommes, car le corps social ne se composait pas seulement des hommes, mais à la fois des dieux et des hommes. » Cette conception fondamentale entraînait certaines conséquences faciles à saisir. En premier lieu, lorsqu'un homme quittait la communauté dans laquelle il était né pour entrer dans une autre, il ne pouvait pas, pour ainsi dire, emporter avec lui son culte traditionnel et le conserver à titre privé, pour son propre compte. Le changement de tribu impliquait le changement des dieux. Il y en a un exemple frappant dans l'histoire de David, qui se plaint d'avoir été expulsé de son héritage et condamné ainsi « à servir d'autres dieux » (*1 Sam.*, XXVI, 10). En second lieu, les dieux prenaient leur part des inimitiés et des hostilités de leurs adorateurs. Les ennemis de Jahvé ne sont ni plus ni moins que les ennemis d'Israël. Le dieu combat pour son peuple; la manifestation matérielle, par excel-

lens, de ce principe, c'est qu'en mainte occasion l'image ou le symbole de la divinité accompagnait l'armée en combat.

Où on aurait trop insisté sur la conception toute littérale que les anciens Sémites s'étaient formée de la parenté entre les dieux et les hommes, pour relever à néant le parallèle arqué trop souvent tracé, sans preuves à l'appui, entre les Aryens primitifs et les anciens Sémites. Ce sont les Aryens, nous dit-on, qui ont fait descendre les dieux sur la terre pour leur attribuer une résidence et une conduite semblables à celles des hommes, tandis que les Sémites auraient eu dès l'origine les notions les plus élevées et les plus spirituelles au sujet de la divinité; en dépit des expressions grossièrement anthropomorphiques qui se trouvent dans la Bible, l'interprète décide à soutenir cette théorie ayant toujours le droit de les écarter à l'aide de l'allégorie. Il n'est pas stupéfiant que cette erreur ait été longtemps répandue et le soit encore couramment : les hommes d'étude ont surtout porté leur attention sur les littératures arabe et hébraïque qui, bien loin de nous offrir un tableau complet de l'ancien paganisme sémitique, nous permettent à peine d'en saisir quelques traits fugitifs, ça et là, dans la survivance isolée d'une légende ou dans un nom de lieu. Mais si rares et si fugitifs qu'ils soient, ces quelques vestiges suffisent à démontrer l'existence d'une conception des dieux et de leurs rapports avec les hommes, semblable à celle dont nous trouvons d'abondantes illustrations dans la littérature grecque.

Ainsi nous avons une survivance mythologique de ce genre dans la légende biblique des fils de Dieu, qui peirant femmes parmi les filles des hommes et qui engendrèrent une race de héros. Ainsi encore, dans la tradition arabe, le clan d'Aur b. Yarbu' attribuait son origine à l'union entre l'aïeule du clan et un démon féminin¹. Mais c'est avant tout dans les textes cunéiformes que nous trouvons suffisamment de renseignements sur l'ancienne mythologie sémitique, pour nous permettre de relier entre elles ces traditions éparses et pour arriver à les interpréter.

1) De Beerl, *Kösk et sémites*, p. 136.

comme les survivances d'une phase de la pensée par laquelle les ancêtres des Hébreux et des Arabes ont certainement passé au même titre que leurs consœurs babyloniennes. « Il y a ainsi une grande variété de preuves pour établir que le type religieux fondé sur la parenté, dont lequel la divinité et ses adorateurs constituent une association liée par le lien du sang, a été largement prédominant, et cela dès une haute antiquité, parmi les peuples sémitiques. »

M. Robertson Smith considère comme une vérité acquise que la parenté s'est établie originairement, non par le père, mais par la mère. Il en tire la conclusion que la divinité primitive, lorsqu'elle était considérée comme l'ancêtre d'une tribu ou d'une race, devait être une déesse et non un dieu. Nous pouvons bien croire qu'il a dû en être ainsi, à condition de nous rappeler que la seule preuve positive qu'il en a été ainsi réellement est extrêmement maigre. L'auteur en fait insister, en termes généraux, il est vrai, sur le rôle important des déesses dans la mythologie sémitique, et il signale le fait curieux qu'en plusieurs endroits du domaine sémitique des divinités originellement féminines changent de sexe et deviennent des dieux, comme pour s'adapter à un changement intervenu dans la notion de la parenté. Il se propose de traiter cette question d'une façon plus complète dans une occasion ultérieure. En ce qui concerne l'importance prépondérante attribuée aux déesses dans la mythologie sémitique, nous nous bornerons donc à remarquer en passant qu'elle persistera pas à l'examen, au moins dans la partie de la mythologie sémitique qui nous est la plus familière. Car les membres féminins du panthéon babylonien, bien loin d'y jouer un rôle important, en sont même autre chose que le pâle reflet de leurs compagnons masculins¹.

1) « Les mêmes membres risent des autres indépendants comme les dieux, leurs égaux. Mais il en est tout autrement chez les Babyloniens sémites. Excepté lorsqu'il s'agit d'une divinité sociale ou domestique ou sexuelle plus ou moins par aux les dieux, les autres dieux ont un simplement le complément de leurs parents masculins, qu'ils sont même, à proprement parler, que les faibles et éminemment des dieux. Nous pourrions dire qu'ils furent créés par dessein grammaticaux. » (Sayce, *Babylonian Lectures*, p. 177).

On affirme souvent que le type religieux sémitique, par opposition au type aryen, a été des l'origine essentiellement monothéiste, soit de fait, soit d'une façon implicite, et c'est en partant de ce principe que le développement religieux d'Israël a été décrit par un historien d'une grande autorité. M. le professeur Smith propose une explication différente et, à notre avis, mieux fondée, dérivant de l'idée que la divinité est conçue comme un roi. Alors que chez les Grecs le monothéisme ne fut qu'une spéculation philosophique qui ne pénétra jamais dans la sphère proprement religieuse, l'œuvre des prophètes hébreux fut d'étendre et d'élever la notion populaire et relativement simple de la divinité conçue comme roi. Le processus de ce développement ne peut pas être reproduit logiquement, degré par degré. Le dieu de la tribu des Juifs, dont l'existence à l'origine n'excluait en aucune façon dans l'esprit de ses adorateurs l'existence d'autres dieux, fut élevé graduellement par les affirmations successives de la conscience des prophètes à la dignité de monarque universel qui règne d'une façon parfaitement juste. Et le monothéisme dont la pensée moderne a hérité, peut être considérée comme la résultante de la conception sémitique, laquelle est essentiellement morale, et de la conception grecque, qui est essentiellement philosophique. Le monarque universel tend à se dépouiller de ses attributs éminemment humains pour passer à l'état de cause ou substance du monde.

Nous avons vu que dans la conception des temps primitifs le dieu et ses adorateurs forment une unité physique. Nous serions donc en droit de nous attendre à retrouver des traces de l'idée que l'activité des dieux est liée à certaines conditions matérielles et limitée par elles, comme l'activité humaine est soumise à certaines limitations qui tiennent à ce que, par son organisme corporel, l'homme fait partie de l'univers matériel. Il est avéré que toutes les anciennes religions attestent la prépondérance jadis universelle d'une semblable idée. Mais la racine de cette conception se perd dans une couche éloignée de la pensée primitive où les distinctions, au premier chef si nettement tracées entre le règne animal et le règne végétal, l'animé et l'inanimé, étaient perçues obscurément ou n'étaient même pas perçues du tout. Quoique le sauvage

puissent observer qu'il a plus de ressemblance avec un animal qu'avec une plante, avec une plante qu'avec une pierre, néanmoins chaque chose lui paraît vivante, en possession d'un pouvoir analogue à ce qui se révèle à lui dans les phénomènes de la vie consciente et notamment dans les rêves. Certains philosophes, il est vrai, qui, en dépit des apparences contraires, persistent à voir dans un animal le monothéisme philosophique le fondement de la croyance primitive, prétendent nous persuader que l'arbre ou la pierre, par exemple, ne furent pas pris pour le dieu même, mais pour l'attribut ou le symbole du dieu, que le dieu lui-même était considéré comme séjournant dans une sphère insaisissable, bien éloignée des hommes, et condescendant seulement à se manifester, à l'occasion, dans l'objet ou par l'objet sur lequel il avait porté sa prédilection. Tout cela, cependant, est en opposition flagrante avec les faits qui nous sont révélés par l'observation des races sauvages. Dans la réalité, l'arbre ou la pierre étaient bel et bien conçus comme le centre permanent et la condition même de l'action du dieu, au même titre que le corps était l'organe de l'action pour l'homme. Quelques-uns des plus anciens mythes expriment justement cette notion d'une parenté essentielle unissant les hommes, d'une part aux dieux, d'autre part à la création inférieure.

« Dans la légende babylonienne, par exemple, les bêtes comme les hommes sont formés de terre mêlée de sang d'un dieu : en Grèce les récits qui font descendre les hommes des dieux sont flanqués d'anciennes légendes où l'on voit les hommes sortir des arbres ou des rochers, et des races avoir pour mère un arbre et un dieu pour père. Des mythes analogues, où les hommes et les dieux sont également associés aux animaux, aux plantes ou aux roches, sont répandus sur toute la surface du globe. Ils ne manquent pas non plus chez les sémites. Jusqu'à nos jours la légende locale explique le nom de la tribu des Beni Sokir en les représentant comme les rejetons des rochers de grès près de Madain Sâlih. Mohammed ne voulait pas manger de lézards parce qu'il s'imaginait qu'ils étaient les descendants d'un dieu israélite métamorphosé. »

Le professeur Smith s'occupe ensuite du caractère local des

dieux. On se représentait l'action du dieu comme restreinte à un espace déterminé; et, dans cet espace même, il y avait un lieu spécialement mis à part en tant que siège ou résidence du dieu. Les deux notions se sont confondues, car, à l'origine le pays du dieu n'était autre que le terrain autour de sa résidence; mais, pour la commodité de l'exposition, on peut les étudier séparément. En termes généraux, le pays du dieu était le pays de ses adorateurs. Chanaan est le pays de Jahvé comme Israël est le peuple de Jahvé. On se tromperait fort, cependant, si l'on se représentait la relation du Dieu à l'égard de son pays comme résulant un étatisme politique, c'est-à-dire comme dépendant de sa relation à l'égard du peuple qui y habitait. Les Assyriens et les Babyloniens transplantés dans le nord d'Israël par le roi d'Assyrie, avaient apporté leurs propres dieux avec eux; mais lorsqu'ils furent attaqués par des lions, ils eurent recours au dieu du pays, ce qui nous autorise à conclure que, dans son domaine particulier, son pouvoir était censé s'étendre aux animaux aussi bien qu'aux hommes. La relation d'un dieu à l'égard d'un endroit déterminé est exprimée dans les langues sémitiques par le mot *Baal* qui, lorsqu'on l'applique à l'homme, signifie maître ou possesseur. Chaque Baal, en outre, se distingue de la multitude des autres Baals locaux par l'adjonction du nom de sa localité propre. Ainsi « Melcarth est le Baal de Tyr, Astaré le Baalath de Byblos. Il y avait un Baal du Liban, de l'Hermion, du mont Peor et ainsi de suite. Dans l'Arabie méridionale, Baal se retrouve constamment dans un rapport analogue avec des noms de lieux déterminés, par exemple Dhô Samâs est le Baal du district de Bâcis, 'Athtar le Baal de Gaddâr et la déesse polaire est la Baalath de divers endroits ou de diverses régions. »

Si nous recherchons avec plus de précision ce qu'implique cette notion de seigneurie ou de possession, nous en trouverons l'explication dans les modes primitifs d'acquisition du sol. La terre de pâture est propriété commune; l'individu ne peut acquérir des titres de propriété sur une pièce de terre qu'on y construisant une maison ou en y répandant la vie, c'est-à-dire en soumettant à la culture ce qui était auparavant inculte ou stérile.

Nous nous rendons compte ainsi que la seigneurie d'un Bael comportait deux éléments, d'abord qu'il habitait le pays sur lequel s'exerçait son pouvoir, ensuite qu'il le fertilisait. On distingue encore une forme primitive de cette conception dans le langage de l'agriculture hébraïque et arabe. Aussi bien dans la loi traditionnelle des Juifs que dans le système des impôts mahométans, on distingue le sol irrigué d'une façon artificielle et le sol qui ne requiert point d'irrigation. Celui-ci est appelé *bail* (Ar. *bā'ī*), abréviation dont le Talmud donne la forme pleine : « maison de Bael » ou « champ de la maison de Bael », tandis que des documents arabes l'expliquent par ces mots : « ce que le Ba' l'arrose ». D'après la loi arabe, les terres de cette seconde catégorie payaient une dîme double. Il faut se souvenir, en effet, qu'en Orient le succès de la culture dépend de l'apport de l'eau plus que de toute autre chose. La « vivification du sol mort » (*ihyā' al-mawt*) qui crée un droit de propriété, comme nous l'avons vu, consiste avant tout dans l'adduction de l'eau. Par conséquent, ce qui est arrosé par le cultivateur est sa propriété; mais ce qui est arrosé naturellement pour être irrigué par un dieu; c'est le champ, la maison ou la propriété de ce dieu, qui est donc considérée comme la Bael ou propriétaire du lieu¹.

Plus tard la maison où le sanctuaire d'un dieu fut un temple; mais en règle générale le sanctuaire, dans le sens de lieu spécial devenu sacré comme demeure d'élection d'un Dieu, est plus ancien que le bâtiment. En d'autres termes, on n'est qu'après avoir appris à se construire des maisons pour eux-mêmes, que les hommes se mirent à construire des temples pour les dieux dans les endroits déjà pourvus d'un caractère sacré. Le temple ne fut donc pas la condition préliminaire, mais la conséquence du caractère sacré du lieu.

¹ On a souvent prétendu que *bayt al-Baal* signifiait le sol arrosé par la pluie par opposition au sol qui demandait une irrigation artificielle. Mais le professeur Süßmilch et les meilleurs auteurs arabes pour valoir que le sol doué de la terre doit se fertiliser, non pas à la pluie qui dans le climat de l'Arabie n'est jamais assez abondante pour permettre de se passer d'irrigations artificielles, mais à des eaux souterraines.

Avant d'aborder la question des sacrifices, il faut dire un mot des Djinnis qui occupent une si large place dans la mythologie arabe. Nous continuerons ainsi, en quelque sorte, le sujet que nous venons de traiter; car, lorsqu'on a bien compris leur véritable nature, on est plus apte à comprendre un élément des croyances primitives qui, pour avoir été jadis universellement admis, nous semble aujourd'hui impossible à concevoir, savoir la croyance à la réalité et à la fréquence des théophanies ou des apparitions divines. Les Djinnis, à l'origine, ne sont pas des esprits, mais des animaux généralement velus, qui se distinguent des autres animaux de même espèce par leur pouvoir de revêtir des formes diverses. Ils fréquentent les lieux solitaires et déserts et on les considère comme hostiles à l'homme. Après l'introduction de l'Islam, les dieux du paganisme arabe furent réduits à la condition de Djinnis; les adhérents de la nouvelle religion ne renoncèrent pas à croire que ces dieux avaient une existence réelle et que les histoires racontées à leur sujet étaient vraies, mais ils les reléguèrent à un niveau inférieur, en compagnie d'être à l'égard desquels on éprouvait de vieille date l'aversion et la crainte. Les philosophes chrétiens, à leur tour, eurent connaissance de ce système de deux plans superposés, avec un passage qui les reliait, et l'adoptèrent dans leurs explications de la mythologie païenne. Il paraît donc probable que les Djinnis ont été primitivement des dieux qui perdirent leurs adorateurs, peut-être par suite de l'absorption des cultes locaux par le culte centralisateur du dieu de quelque tribu puissante. Un dieu, en effet, qui perd ses adorateurs, retourne dans le régime d'où il avait émergé en devenant membre d'une communauté constituée par le lien du sang. On continue à reconnaître son pouvoir supérieur, mais on ne peut plus supposer qu'il soit favorablement disposé pour les intérêts de la tribu. Il est devenu un étranger, et dans le droit primitif où le seul fondement de l'obligation est le lien du sang, cela équivaut à devenir un ennemi.

Nous avons vu quelle relation l'existence d'un dieu local établit entre l'homme et une partie du milieu matériel dans lequel il vit. N'est-il pas extrêmement curieux que chez les races sau-

vages la même religion est consacrée par l'institution du *totem* même? Le totem est une sorte d'objet animé ou inanimé, généralement une espèce d'animal avec lequel le sauvage se croit uni par un lien de parenté. Ce lien de parenté crée des obligations réciproques entre tous les hommes d'un tribu ou d'un clan, d'une part, et tous les individus de l'espèce du totem particulier, d'autre part. Les derniers sont considérés comme des frères par les premiers et sont traités par eux avec le même respect que les parents humains, auxquels ils sont censés rendre des services bienveillants. Ces points de ressemblance entre les Djinns et les totems, ainsi que beaucoup d'autres que nous ne pouvons pas reproduire, amènent M. Smith à la conclusion qu'une espèce de Djinns, alliés à des tribus humaines, ne se distinguaient sous aucun rapport d'une espèce de totem et, qu'au lieu d'appeler les Djinns des dieux sans adorateurs, nous pouvons les désigner avec plus de précision « comme des totems en disponibilité sans parents humains. »

On ne saurait estimer assez haut l'importance d'une affirmation aussi riche de conséquences. Les croyances et les pratiques du paganisme plus développé sont rattachées ici à leurs racines naturelles; dans une couche de la pensée humaine qui n'apparaît nettement à la surface que chez les sauvages les plus dénués de civilisation, sans recourir à la chimère, trop souvent accablée par des personnages d'une grande autorité, d'un homme primitif qui se serait représenté le monde matériel comme un symbole ou comme un revêtement du seul vrai dieu, mais dont les hautes pensées morales et théologiques auraient été abandonnées par ses descendants dégénérés en faveur de l'idolâtrie et du polythéisme. Une thèse aussi hardie ne saurait prévaloir sans susciter des protestations et des discussions; pour l'histoire des religions elle n'est guère moins importante que l'hypothèse de Darwin en histoire naturelle.

La méthode appliquée par notre auteur à l'idée de sainteté est inspirée par une conception analogue. De nos jours, avec nos idées, la sainteté implique une qualité morale, un caractère éthique. Elle est avant tout et par essence quelque chose de per-

sanctel; les choses ne procédaient la sainteté qu'en vertu du rapport plus ou moins intime dans lequel elles se trouvaient avec quelques êtres doués de sainteté. Ainsi l'Écriture est dite sainte parce qu'elle est causée par le Saint par excellence; les objets ou les vêtements sont qualifiés saints; parce qu'ils sont employés à son service. Mais dans la haute antiquité il en était tout autrement. La nature exacte de l'idée antique n'est pas facile à saisir et à reproduire; elle est généralement altérée et atténuée par le mélange avec des conceptions modernes. Ceci, du moins, est bien certain qu'elle n'avait rien de commun avec la moralité ou la pureté de la vie. « Les êtres saints avaient ce caractère, non pas en vertu de leur nature morale, mais en vertu de leur naissance, de leur fonction ou d'une consécration purement matérielle. » Une autre différence consiste en ce que dans les religions anciennes la sainteté est un attribut qui n'appartient pas seulement aux personnes. De fait la sainteté des lieux eux-mêmes sembleroit avoir été conçue, non pas tant au point de vue abstrait que dans le rapport même où ils se trouvaient avec les objets sacrés et les lieux saints dans lesquels et par lesquels ils entraient en contact avec les hommes. Sous l'empire des idées modernes, il seroit naturel de se représenter qu'au commencement un sanctuaire ou un district particulier doit tenir son caractère sacré du fait qu'il étoit conçu comme la propriété particulière du dieu qui y habitoit. Mais le professeur Smith établit par exemple, avec force détails, qu'il ne résultait pas nécessairement du fait que le sol sacré ne pouvoit pas devenir propriété des hommes, qu'il fût toujours réservé à l'usage exclusif du dieu ou de ses représentants. Car « nous constatons que dans le haut pays arabe il y avoit des espaces de terrain nommés *hîmâ*, qui n'avoient d'autre raison d'être et d'autre destination que de servir comme pâturages communs; leur caractère sacré ne se manifestoit pas par l'exclusion de l'homme, mais par le fait qu'aucune tribu n'osoit se les approprier pour son usage particulier, et le respect du lieu sacré où tout passant jouissoit de la protection immédiate du dieu, permettait à des clans ennemis de se rencontrer et de réunir

leurs troupeaux en paix, alors qu'en tout autre endroit ils se seraient réciproquement saisis à la gorge. »

L'impression dominante dans l'esprit de l'homme primitif en ce qui concerne les lieux saints et les objets sacrés n'était pas d'en considérer l'usage comme réservé au dieu, mais plutôt comme prohibé pour lui-même, ou du moins ne lui étant accessible qu'avec certaines restrictions déterminées. Pour rendre cette idée de sainteté qui est universellement répandue parmi les sauvages, on se sert du mot *tabou*, parce qu'il permet de la distinguer de l'idée essentiellement morale de la sainteté chez les peuples plus civilisés.

Toutefois il y a des *tabous* d'impureté comme de sainteté et il semble que la ligne de démarcation entre ces deux catégories de choses interdites a dû être souvent vague ou incertaine. Ainsi la porc était *tabou* chez les Syriens, mais était-ce parce que le porc était sacré ou parce qu'il était impur? La question n'était pas résolue. Le professeur Smith estime néanmoins que la distinction entre ce qui était sacré et ce qui était impur, pour avoir été dans bien des cas singulièrement mince, n'en était pas moins réelle. Il est disposé à attribuer les interdictions d'objets sacrés à un sentiment de respect pour le dieu et les interdictions analogues pour cause d'impureté à un sentiment de crainte à l'égard de quelque puissance inconnue ou hostile.

Nous avons peine à croire que cette distinction ait jamais été saisie effectivement par l'homme primitif. Selon toute probabilité, il n'a jamais éprouvé pour un dieu un sentiment de respect dépourvu de toute espèce de crainte pour une puissance inconnue ou hostile. Ces deux ordres de sentiments n'ont pas été distingués et opposés l'un à l'autre jusqu'au jour où les hommes ont commencé à introduire un élément moral dans la notion de la sainteté. Les *tabous* pour cause d'impureté passèrent alors dans la catégorie du magisme et de la superstition, tandis que les autres conservèrent et fortifièrent leur autorité en devenant des institutions religieuses. Ce sont deux branches d'un même tronc dont l'une a poussé et s'est développée aux dépens de l'autre.

Nous devons enfin, pour finir, jeter un coup d'œil sur la

manière dont notre auteur traite la question importante du sacrifice. Les observations précédentes auront en partie préparé le lecteur à comprendre les conclusions du savant professeur sur ce point.

Il insiste beaucoup sur la distinction entre les oblations dont l'adorateur prend sa part; c'est-à-dire dont les éléments matériels sont employés pour relever l'éclat d'une fête que le dieu et ses adorateurs célèbrent en commun, et les oblations dont les éléments sont entièrement abandonnés à la divinité pour être brûlés sur son autel ou consommés par ses prêtres. Les offrandes de la première catégorie sont dites *zab* dans les textes hébreux; celles de la seconde sont appelées *qorban*; et la distinction entre ces deux ordres correspond exactement à celle entre les animaux et les végétaux. La première catégorie est évidemment plus ancienne que la seconde, puisque l'habitude d'offrir des céréales en guise de tribut ou de dîmes n'a pu s'établir qu'après les premiers progrès de l'agriculture. « Parmi les Arabes nomades, le sacrifice en tant que tribut payé à la divinité n'existe pas ou presque pas; tous les sacrifices, pour eux, sont des offrandes volontaires. Excepté dans quelques formes très rares de sacrifices expiatoires — notamment les sacrifices humains — et peut-être dans quelques offrandes très simples telles que des libations de lait, le but du sacrifice est de fournir les éléments matériels d'une communion sacrificatoire avec le dieu. » Cette communion était pensée fortifier et vivifier à nouveau le lien vital qui unissait le dieu et ses adorateurs comme membres de la même famille. Or un lien qui a besoin d'être renouvelé a dû préalablement être affaibli pour une cause ou pour une autre. Il est naturel de s'imaginer que l'éloignement temporel du dieu à l'égard de ses adorateurs a été provoqué par quelque relâchement ou quelque transgression de la part de ces derniers. Le repas commun, en rappelant et en rendant plus sensible l'union originelle, devait contribuer à guérir le refroidissement des relations réciproques; il prenait ainsi la valeur d'un acte d'expiation.

La conclusion à laquelle aboutissent toutes ces considérations

c'est que « les offrandes pour cause de péché et les autres formes de sacrifices expiatoires, y compris l'holocauste où il n'y a pas de repas de sacrifice auquel le sacrifiant lui-même prend part, sont dérivées au lieu droit de l'ancien rituel de la consommation, par le sacrifice, entre les fidèles et leur dieu et qu'en dernière analyse elles procèdent du même principe que les sacrifices ordinaires où le repas de sacrifice occupe une place capitale. »

Nous devons renvoyer le lecteur au livre lui-même pour tout ce qui concerne les détails de l'exposition et la défense des idées qui ont été esquissées ici à grands traits. Il est possible que le système religieux primitif des Sémites ait eu la physionomie que l'auteur a cherché à reconstituer d'après des témoignages très fragmentaires ; mais nous sommes bien éloigné de croire que les mêmes témoignages ne pourraient pas servir à étayer des conclusions différentes, s'ils étaient rattachés à d'autres prémisses. La grosse difficulté consiste justement à s'entendre sur l'hypothèse qui sert de point de départ.

S. ARTHUR STRONG.

REVUE DES LIVRES

Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte von Lic. Dr. Franz Anton Henzen, Der Gott Israel's und die Götter der Heiden. — Berlin, H. Reuther, 1888.

Tous ceux qui s'intéressent à la science des origines sémitiques ignorent peu que les faits sont fort partagés et souvent des plus contradictoires au sujet de la Religion des peuples sémitiques. Si nous en croyons M. Henzen, l'un reconnait chez eux à l'origine — et ce serait leur incontestable religiosité — une telle monothéisme. D'après lui, si les Phéniciens font une exception à la règle, il faut s'en prendre aux influences étrangères. Telle est du moins l'opinion qu'il nous présente dans son beau livre sur les *Langues sémitiques*. Et si nous d'entrer la science a progressé depuis que ce magistral essai parut à ce jour, son auteur n'a pas changé de point de vue. Son *Histoire d'Israël* (1^{re} vol., page 45 et sq.), permet de constater que le monothéisme sémitique et en particulier hébreu est l'un des dogmes historiques du savant directeur du Collège de France.

D'autre part, certains de notre ouvrage (l'on auteur son mot) entendent dans les questions relatives à la religion d'Israël, j'ai contesté l'*Histoire de la Religion d'Israël*, de M. Kautsky, et nous avons l'étonnante affirmation que les Hébreux étaient sans aucun doute polythéistes.

Il est vrai qu'il y a toujours moyen de s'entendre et que, peut-être, les vues de MM. Kautsky et Henzen s'accordent plus qu'on ne le pense de prime abord. Question de mots, pourrait-on dire. Cependant, en face de ces affirmations contradictoires, on qui se présentent, un véritable sergent, M. Friedrich Bittgen, professeur de théologie protestante à Greifswald, honorablement connu parmi les sémitistes par une série d'ouvrages ayant trait à la langue et à la littérature syriaques, a cru devoir revenir le procès. Le livre que nous présentons aujourd'hui, bien qu'un peu tardivement, aux lecteurs de la *Revue*, se compose de trois parties, nettement séparées et s'enchaînant logiquement. La première traite des *Dieux* des

H. Kautsky, *The Religion of Israel*, I, p. 170 : « The Hebrews were an admitted ly. polytheists. »

Studien zur Geschichte der hebräischen Religion ; le second, *des rapports d'Israël avec le polythéisme* (*Israels Verhältnis zum Polytheismus*) ; le troisième enfin de l'état ou sein de la pluralité des dieux sémitiques et du monothéisme d'Israël (die Einheit innerhalb der Vielheit der Semitischen Götter und des Monothismus Israels). L'ouvrage fait entier compte 310 pages et le premier tome en ouvre presque la moitié.

Le premier tome est sans doute le plus parfait de l'ouvrage ; il nous paraît même à l'abri de toute attaque, d'où qu'elle vienne. L'auteur a passé en revue avec un soin jaloux et une patience admirable tous les remane d'inscriptions, en particulier le Corpus Inscript. semiticarum, vol. I^{er}, auquel il rend le plus grand hommage. Il a dépouillé tous les remane archéologiques, et a réussi à nous présenter un tableau, assez ressemblant (sur l'état de la science le permet, de certaines conditions. Les Sémites, les Mésopotamiens et les Ammonites connaissent la vérité : les Édoonites connaissent un dieu parmi du Phénicien Moloch, nommé Molai ; leur dieu principal est Es, comme le prouvent les noms théophores qui sont parvenus jusqu'à nous ; les Mésopotamiens adorent Keïssa, comme le prouvent quelques passages de l'Ancien Testament et surtout la fameuse stèle de Mesum : le dieu principal des Ammonites sera donc Moloch. Plus loin le sort des divers phéniciens, aussi et les Édoon, Dador, Adar, MIA (Moloch), Milat, Adona, Eshon, Jachaf, Anu, Fusi et P'oum, Sakim, Ador, De'ou, Fous, Adat, Sot. Les Phéniciens rendaient aussi un culte à quelques divinités qui leur étaient venues d'Assyrie et d'Égypte. Les Philistins ont peu d'originaux mythologique ; nous attribuons leur dieu Dagon, et nous savons qu'ils y joignaient deux autres, à Gaza, Dair Zebai et à Askelon Asarot ; par des inscriptions nous apprenons qu'ils adoraient aussi un dieu Marou à Gaza¹. Les dieux cananéens sont en outre Molai, Adarpatia, Rimmon, Mameu et Aïm. Gal-Tyche, Elgabal. Puis les dieux de Palmyre, Baalichumen, Agilhal et Malsabbel, Bel et Ierikhal, Mol, Schamech, Neta, Atargata, Alai. Enfin les dieux nabatéens, arabes, hagarites, sans oublier les éthiopiens. Quant aux dieux babyloniens et assyriens, l'auteur a dû les laisser de côté, non point qu'il regarde leur étude comme de peu de valeur ; mais n'ayant point à sa disposition les matériaux nécessaires pour une étude originale, il a préféré s'abstenir que de donner des résultats problématiques, puisés dans des livres dont il n'aurait pu vérifier l'entière exactitude. Cela prouve en tous cas que nos connaissances absolues ne sont dignes d'être données en exemple.

Cette étude très bien conduite des dieux sémitiques ne sentira pas d'une façon surabondante que le polythéisme primitif des Semites n'a jamais

¹ Marou correspond au mot hébreu מרור, *maror*, en araméen, a la même signification que מר et מור ; on ajoutait le suffixe pluriel, l'un a מרור, l'autre de la divinité en question.

exalté. En tout cas, M. R. a passé en revue tous les matériaux que nous possédons touchant la mythologie sémitique, et jamais il n'a résumé la mythologie au lieu d'en faire une doctrine primitive universelle; partout des dieux et des déesses, ce qui était à prévoir pour tous ceux qui ont étudié l'assiquité orientale. Il paraît donc qu'il faut rejeter, au nom de la science, la notion spéculative d'un monothéisme primitif des peuples sémitiques.

Reste la deuxième question. Israël est-il arrivé au monothéisme par une évolution naturelle à travers le polythéisme? En d'autres termes, est-il originellement polythéiste? On sait que telle est la thèse de M. Kuenen. Ce savant distingué admet qu'en son siècle Jahveh est le dieu unique d'Israël; mais dans les siècles antérieurs des prophètes contre le polythéisme, il ne voit que des efforts énergiques pour substituer au polythéisme naturel de la nation une conception plus haute de la religion, le culte de Jahveh. D'autre part, un philologue, double d'un philologue accompli, M. Simthal, a tenté de transformer l'histoire primitive d'Israël en une mythologie semblable à celle de la Grèce; M. Goldschmidt a poussé à l'extrême cette thèse dans un livre qui ne manque pas d'utilité, *Der Mythos bei den Hebräern*. M. R. reprend tous les textes cités à l'appui de ces thèses, et à mon avis, sa réfutation est parfaite. Au point de vue purement épique, elles ne vont point loin. À l'appui même du concept finalisme que le nom plural *Elohim*, employé concurremment avec *Adon*, désigne un polythéisme primitif, probablement même démontrable, d'opposer une argumentation aussi victorieuse (p. 135). Il suffit que si Israël avait possédé une mythologie quelconque, l'on retrouverait des noms composés autres que ceux où apparaît le mot *Jahveh*; les noms composés avec *El* ne prouvent rien en cette matière (p. 142). On voit-on en Israël des noms théophores composés avec *Milcham*, *Eshman*, *Adonai*, etc.? M. R. passe en revue les arguments philologiques de M. Simthal pour transformer en mythe l'histoire de Salomon (p. 160) et montre leur peu de valeur. Si, d'après M. Simthal, *Schalom* ou *Shalmon* (Salomon) des Hébreux est comme Dieu du soleil, par analogie avec *Shem*, dieu puissance, Dieu de *Shem*, et non plus loin, et affirmions que le fils de David et de Bathsheba n'est qu'une personne imaginaire *Salomon*, *Schalom* ou, Dieu de la paix? D'autre part, et pour en finir avec le polythéisme primitif des Hébreux, que l'on veuille bien se rappeler, — et c'est là une remarque qui a servi au certain point, — que tous les prophètes considèrent le polythéisme populaire de leur temps comme une chute (p. 167); pour eux, Jahveh est bien le dieu national et unique, tout autre divinité est d'importation étrangère et non celle d'un dieu sémitique à la vieille religion des Hébreux. Tous les dieux (p. 169) que les Israélites adoraient antérieurement à Jahveh se retrouvent comme dieux nationaux chez les peuples voisins.

En résumé, une étude attentive et soignée des textes hébraïques ne fléchit pas la thèse d'un polythéisme primitif en Israël. M. R. ne me pas que les

Israélites n'ont pu être primitivement polythéistes; il n'en est rien, et moi non plus; et c'est tout ce qu'on peut dire.

Ce qu'on peut opposer aux results annuancés, c'est que la religion primitive d'Israël, si elle n'a pas été polythéiste, a été du moins idolâtrique. M. Maurici Vasson, dont nous sommes loin de partager les idées critiques, nous semble avoir très bien mis en lumière ce point dans son *Précis d'Histoire Juive* (p. 330). Si c'est ce qu'on veut dire MM. Kuenen, Steinthal et Goldfischer, ils ont gain de cause. D'ailleurs, il en faut pas une grande science pour faire sans découverte. Une simple lecture du livre des Juges suffit.

Il paraît donc que la polythéisme primitif des Hébreux, au point de vue strictement scientifique, doit être rejetée sans le moins le monothéisme primitif des peuples sémitiques.

Que que cette seconde partie du livre de M. H. puisse trouver des contradictions, nous ne craignons pas de dire qu'elle présente les mêmes qualités de méthode, d'exposition; de précision et de clarté incomparables qui distinguent le premier ouvrage. Nous sommes d'autant plus porté à ne pas ménager nos éloges aux deux premières sections de l'ouvrage, que le troisième traite à beaucoup de gens. Le sous-titre des *Heb. Jene's* nous permettant au moins l'intérêt espéré sous cette forme. M. H. nous montre comment le polythéisme sémitique se fonde dans une suite de monnaies, dans lequel les deux personnes se sont comme des forces dérivant du dieu unique incommensurable. Et à ce propos, il cite (p. 255) la lettre et l'importance du grammairien Maxime, de la ville nommée Madama, à saint Augustin. Mais en montrant qu'il se agit de parler du dieu d'Israël, il se trompe. Et cependant, ce livre n'est pas fini. Il doit nous prouver que le monothéisme n'est pas son plus grand ou Israël; nous explique comment et par quel procès la notion d'un dieu strictement national s'est transformée à travers les siècles en une notion universaliste, en d'autres termes; comment Israël a passé de l'Abentisme au monothéisme. — Et si ce n'est pas lui, il a se véritablement ses raisons. Cependant, nous ne terminons pas cette critique sans exprimer l'espoir que M. H. voudra bien nous donner bientôt le résultat de ses savantes études sur la Religion d'Israël. Il nous a déjà introduits dans le parvis des Juifs et dans celui des Israélites; qu'il fasse plus, et nous suivons maintenant dans le lieu Très Saint. Nous ne craignons point d'errer avec un tel guide.

X. Kuenen.

Le Loqmân Berbère, avec quatre glossaires et une étude sur la légende de Loqmân par Félix Basset. — Paris, Ernest Leroux, 1881.

Je n'apprends rien aux lecteurs de cette Revue au sujet d'un ouvrage que le monde savant connaît de si. M. Basset est un homme sérieux, le plus en même dans le domaine particulier de la science. Il a entrepris de difficiles voyages pour parvenir à réunir tous les matériaux qui lui permettent de posséder à fond, autant que possible, les nombreux dialectes berbères parlés actuellement en Afrique. Il a ainsi rendu les plus grands services à la science générale, et à la science spéciale en particulier. L'un de ses étudiants, toujours à traces bien des années, est ce Loqmân berbère prêté depuis longtemps avec une préface, une introduction, une introduction et une traduction en français de tout cela.

Il ne m'appartient pas de juger la valeur même de l'ouvrage; mais ce que je sais de la méthode de M. Basset me donne l'assurance qu'il est exact, parfait qu'il peut l'être complètement. Ceux qui s'intéressent à l'étude scientifique des dialectes berbères y trouveront tous les éléments qu'ils ont en droit d'attendre de la science de l'auteur. C'est un sujet que je leur abandonne, aussi bien à y venir-je pour compléter, et même pas de leur, simple preuve, comme un grand nombre d'autres. Mais il y a en même temps une partie importante que j'ai dit, que j'ai pu juger et que je dois appeler à la plus haute place. L'auteur, après quelques détails sur la légende de Loqmân, qu'il a étudiée à sa source même, a fait l'histoire du roman de fables qui a été écrite sous le nom de Loqmân. Il a recherché quelle était l'origine de ce roman, et il a parfaitement démontré, sans rien, que cette origine était grecque et que le prétendu Loqmân n'était qu'un amandement d'Esop. Il a parfaitement fait voir que ce roman avait été traduit du grec en arabe.

A quelle époque a été faite cette traduction? Il n'est pas très facile de déterminer le temps. M. B. a peu de raisons pour et contre et dit que la traduction a été faite par l'intermédiaire du syriaque. Il ne poursuit l'enquête jusqu'à l'époque 1200 de notre ère, époque à laquelle lui sera le monument de la littérature arabe. Sa fin est, je crois, à peu près de ce marbre et à l'auteur qu'il cite. M. B. n'est pas digne de dire que le Berberman nommé dans la note du man. est le même qui fut secrétaire de la princesse Schagerni. Le lieu est trop commun en Égypte pour qu'on puisse, sur la même matière du man. faire un système. Les deux Berberman ont existé réellement, c'est évident, mais pour prétendre que les deux ne sont qu'un seul et même personnage à deux noms d'autres preuves sans explication. Quel qu'il en soit, il demeure acquis que les fables de Loqmân traduites en arabe l'ont été par un arabe arabe. C'est une nouvelle preuve qu'en Égypte le mouvement littéraire et scientifique, si on peut lui donner ce nom, date très ancien des Égyptes; de même les représentations du la mûche ne sont pas arabe au juif, et c'est évidemment ce fait que l'arabe ne lui qu'un vêtement d'emprunt mis sur la pensée arabe, c'est-à-dire égyptienne, ou juive.

K. Andrieux.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'histoire des religions. — Nous avons eu récemment une preuve nouvelle de l'intérêt qui s'attache de plus en plus dans les sphères académiques à l'enseignement de l'histoire des religions et notamment à l'initiative prise à cet égard en France. Un honorable professeur de l'Université de Cornell, à New-York, a entrepris une enquête sur l'organisation de l'enseignement de l'histoire religieuse en Europe. Il est venu à Paris et il a été très frappé de ce qui y a été fait à cet égard. Nous avons apprécié avec beaucoup de plaisir que le comité de l'Université de Cornell songe à organiser dans son ressort un enseignement analogue, sinon tout de suite aussi spécialisés, tout au moins appliqués à l'étude générale des religions.

L'idée que l'histoire des religions a sa place marquée dans la haute enseignement qui a la prétention d'être universitaire, c'est-à-dire complet, fait son chemin dans le monde. Il y a quelques mois nous contribuions dans ce article sur l'Enseignement de l'histoire des religions aux États-Unis et en Europe (I. XX, p. 109 et suiv.) à signaler de diverses manières la publication nouvelle relevant de cette conviction de plus en plus générale. Chaque année nous pouvons signaler à nos lecteurs quelques nouvelles institutions à l'appui de notre thèse. C'est la meilleure preuve qu'elle n'est pas le produit d'une spéculation fictive, mais qu'elle est l'expression d'un besoin généralement reconnu dans tous les pays de haute culture.

Depuis notre dernière Chronique, le drapeau de droit scientifique et de droit humanitaire, vaincu à l'École des Chartes par suite du décès de M. Alt. Leroy, a pu pourvoir d'un titulaire en la personne de M. Vailhé, bibliothécaire de la Faculté de droit.

D'autre part, notre collaborateur, M. Anselme, maître de conférences à la Section des sciences religieuses de l'École des Hautes Études, a obtenu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres une double récompense, leur justification par ses publications américano-orientales : le prix Bordin pour un mémoire sur la Géographie de l'Égypte, ainsi que en reconnaissance par l'Académie, et un encoura-

gement de 500 fr., sur le prix Delalande-Gillmann pour ses *Études sur les Pabbôis*.

L'histoire des religions dans les revues françaises. — Diverses revues françaises ont publié récemment des articles remarquables sur des aspects d'histoire religieuse, qui témoignent à la fois de l'intérêt croissant suscité par la public à ce genre d'études et de la méthode plus soignée, plus approfondie et, pour tout dire plus scientifique, appliquée de nos jours dans la science des religions. Nous citons particulièrement les suivants :

— 1° *La Migration des Symboles*, par M. le comte Robert d'Abrial (*Revue des Deux Mondes*, du 1^{er} mai, p. 121 à 144). Notre humble collaborateur, M. Robert d'Abrial, s'est attaché dans ses derniers numéros dans deux très brèves épisodes à l'étude de symboles religieux. Ses lecteurs se rappellent l'article qu'il a publié lui-même sur les symboles qui ont influencé la représentation humaine des pouvoirs temporels chez les Semites (t. XX, p. 135 et suite). Récemment l'étude des symboles religieux a un point de vue plus général, il s'agit dans la *Revue des Deux Mondes* des modes de leur formation et de leur transmission, tels qu'ils résultent de l'histoire de chaque symbole étudié isolément. Le symbole est une représentation qui vise à rappeler un objet, un être ou une idée abstraite plutôt qu'à les reproduire ; c'est un acte, un rituel, ou bien un emblème. M. Robert d'Abrial a jansé de côté les rites pour ne s'occuper que des emblèmes. Il signale la ressemblance qui existe souvent entre des figures symboliques chez les peuples les plus éloignés. On aurait tort d'en conclure qu'elles soient nécessairement issues les uns des autres, il arrive souvent qu'elles ont été créées indépendamment l'une des autres en vertu des dispositions naturelles de l'esprit humain. Mais toutes les fois que l'on peut établir les rapports historiques entre deux groupes possédant un même symbole, il faut examiner de quelle façon la transmission s'est opérée. Les symboles peuvent être transmis d'un pays à l'autre, comme objets d'échange ou de parure, par l'intermédiaire des marchands, des voyageurs et des esclaves. Cette situation varie même entre des symboles d'origine différente ou de signification différente. M. Robert d'Abrial en donne de nombreux exemples ; il montre l'attraction exercée par les mêmes symboles les uns sur les autres, les combinaisons symboliques produites par la symétrie, les altérations résultant de l'interprétation des attitudes, les déformations intentionnelles provoquées par la propagande religieuse. En terminant il évoque la vision d'un état religieux où tous les cultes deviendraient purement symboliques. Puisée au beau ciel de son, on pourrât résumer à l'histoire des religions, mélangée avec cette glorieuse largeur d'esprit et cette hauteur de vues religieuses qui distinguent l'auteur, on peut que conclure à l'absence de cet âge d'or.

— 2° M. Charles Bataillon, après avoir illustré par ses études sur la religion romaine, dans les deux volumes sous sa direction devenues classiques, nous a depuis plusieurs années ses notes et ses publications à la littérature latine chrétienne. Il s'attache à nous montrer la substitution de l'Église et de la messe

deux, M. Dandekar a-t-il suffisamment tenu compte de la diffusion des bouddhistes qui se produisit dans l'Église par suite de son union avec les chrétiens plus tardifs avec l'Édit ? A-t-il le droit d'identifier les vestiments de l'Église indienne avec ceux de quelques-uns de ses bouddhistes les plus remarquables ? On pourrait répondre la question à ce point de vue.

— 3° La gravure du 13 juin, enfin, contient le portrait de M. Arisèti Rana, sur la figure d'Asokha. Comme l'exposition de cette nouvelle période de l'histoire d'Oriss n'est pas achevée, nous en repellerons prochainement l'origine la seconde partie de l'article sera paru.

— 4° Avec le portrait de M. Senart, dans le « Journal asiatique » (décembre), et quelques descriptions et quelques monuments hindouïstes, nous voyons un Bouddha dans une position des formes de Shiva, nous voyons transportés vers les cardina de la civilisation grecque et de la civilisation hindoue, on se voit accablément devant les investigations des chercheurs du plus haut intérêt sur l'influence temporelle exercée par le monde occidental et par l'Inde l'un à l'égard de l'autre. Voilà, en résumé, les conclusions de cette étude très délicate. « En ce qui concerne l'influence grecque, il faut distinguer entre l'impulsion qu'a pu exercer sur l'Inde le premier bouddhisme avec la civilisation grecque, du temps d'Alexandre, les Saouvâra et du bouddhisme grec de Bouddha, et l'influence qui se manifeste à l'arrivée sur l'art et l'architecture bouddhiques. La première n'est pas douteuse; mais elle paraît être terminée avec Asokha, puisque nous ne voyons pas seules attribuer à cette période s'en être, jusqu'ici, mis au jour dans le nord-ouest, que les formes de l'architecture ne témoignent d'aucune inspiration classique, que le style des bouddhistes contemporains reste bien indigène. La seconde s'accuse et prend corps dans les monuments où personne ne le méconnaît. Selon sa date et le maître dont elle s'est produite ont besoin d'être précisés.

« Pour la date, la première moitié du 1^{er} siècle paraît marquer le moment où l'architecture a été la plus active, et il n'y a aucune probabilité qu'elle se soit prolongée très longtemps au delà... Pour des raisons assez raisonnables, que ce fut l'extension de la puissance des Saouvâra au 1^{er} siècle avant notre ère, la constitution locale d'une dynastie iranienne ou même au début de leur empire, puis l'établissement de la dynastie de Kanishka dont toute la culture paraît avoir été empreinte aux exemples de l'Iran, qui ramenaient dans le nord-ouest de l'Inde ce que les monnaies grecques de la région iranienne, soit de la patrie et dans un milieu hindoue, avaient, sous une domination iranienne, comme des traditions de l'art hellénique. Celles à l'ouest qu'il peut être cette région vers cette époque et auquel est attaché le nom de Nâgârjuna, ou dit le bouddhisme qui bénéficie de l'œuvre des nombreux artistes et qui propage le style et les formes dont se sont les bouddhistes » (p. 110 à 112).

M. Senart semble même s'être attribué à cette influence iranienne des part dans l'évolution religieuse mahâyaïste qui se rattache à Nâgârjuna.

les auteurs, mais au lieu de belles phrases, ce sont des citations qui vont se joindre soit lui pour lui faire des versos. M. Lefèvre montre de quel intérêt sont certains matérialistes anglais pour la constitution de l'esprit et de la justice comme, et quels enseignements on peut tirer du cas de Trévis pour la communication des suppléments dans l'aphasie ainsi que pour la constitution des représentations mythologiques et leur passage au public à l'époque moderne. « Il est à souhaiter, dit-il, en terminant, que l'on donne bientôt un catalogue général de ses petits écrits, il sera d'un grand secours pour expliquer la popularité de la mythologie à l'époque de la décadence, et aussi le tout particulier qu'elle eut. » Oui, certes, mais à la condition que l'auteur du catalogue nous fasse part de ses conclusions comme le fait M. Lefèvre, et pour cela il faudra qu'il ait, comme notre honorable collaborateur, beaucoup pratiqué l'histoire religieuse de la Grèce et de Rome.

— Si nous ne savions que cette revue des articles relatifs à l'histoire des religions parait dans ses *Servants* nous par nos principaux revues pédonales, sans mentionner les pages érudites conduites par M. Louis Havet, dans le *Revue des* du 10 mai, à la mémoire de son père, M. Ernest Havet, l'un des maîtres de la science appliquée à l'histoire religieuse dans notre pays. M. Ernest Havet, au le fait, n'a pas seulement marqué un sillon puissant dans les études d'histoire religieuse par ses publications sur le Christianisme et ses Origines. Il a marqué, en outre, les dernières années de sa belle carrière à introduire dans notre haut enseignement l'étude scientifique du passé religieux de l'humanité. M. Louis Havet nous fait bien que cet enseignement, malgré ses restrictions modestes, était nécessairement logique de l'œuvre scientifique de son père.

« Il avait travaillé trois ans, il avait pris sa retraite, et il n'avait plus au Collège de France que le titre de professeur honoraire, quand le complot d'Émile pour dans un autre établissement l'histoire des origines chrétiennes. Cette petite conférence de l'École des Hautes Études, faite devant un nombre d'élèves très restreint, et qui n'aurait que les dernières années de sa carrière, de sorte qu'elle n'eût qu'un supplément presque insignifiant de sa carrière professionnelle, pourrait sponser par un semblant de dispersion. On pourrait s'imaginer qu'elle fut en quelque sorte aride la route. Nous sommes et habitons à l'ère des choses étranges! Nous avons une si riche variété de hommes et d'agressions! Mais la réalité ne se rend pas sur les en-lignes et les colonnes de nos paperasses. Il n'y a qu'une distinction vraie, celle des hommes qui savent penser et des hommes qui ne peuvent pas, c'est pour les derniers qu'il y a telle ou telle liberté. L'unité d'un enseignement, c'est le service du maître. Mon père ne faisait que représenter une étude qu'il avait pour sa vie longtemps en qualité de professeur d'Éloquence latine, l'histoire intellectuelle du monde antique. Et en effet, dans le développement, nous ne voyons les idées? Alors la première œuvre du christianisme, la plus importante, la plus abondante, celle qui n'a pu être le fait des sciences, c'est la somme d'un souverain, c'est-à-dire l'état d'esprit où se trouvait le monde aux les

première impulsion. Pour certains cet état d'ignorance, les auteurs à lire sont en nombre paucier, contemporains ou au moins voisins de cette époque; c'est Cécilien, Lactance, Pline, Sésoquie... Peut-être-on, dans le christianisme, considère plutôt l'effacement graduel de sa personnalité, la conversion des Gentils? Dans ces choses, on interrogera toujours Sénèque et les autres; car il ne suffit pas de lire le plus ancien document chrétien, les lettres de saint Paul, si l'on avait une idée juste de ce qu'étaient les peuples à convertir. Et tout état de cause, un ouvrage moderne se trouve bien commun à ces deux domaines : la littérature latine d'une part, se l'autre par l'histoire du christianisme. C'est ce toujours commun que nous nous en sommes tenu pour le présent de nous en, et qu'il a collé au Collège de France dans l'âge mûr, à l'École des Hautes Études sous ses directeurs illustres.

L'analyse et l'essai de talent et de l'esprit de M. Ernest Havet, la mesure si juste avec laquelle M. Louis Huet a collé, dans cette œuvre, l'appréhension scientifique et la poésie simple, honorent autant le livre que le pays.

Publications récentes. — 1° *L. Luch, le Juif de l'histoire et le Juif de la morale* (Paris, Cerf; 16-18 pp. 54 p. 1 fr.). — M. Luch a publié en brochure la conférence qu'il a faite, le 25 janvier 1900, à l'assemblée générale de la Société des Études juives. Il passe en revue quelques-unes des variations les plus répandues sur les Juifs. — Avant la guerre fond de commerce, d'être autre chose, agitateurs et usagers, malpropres et sujets à toutes sortes de maladies vénériennes, etc. Il n'a pas de peine à montrer qu'elles sont toutes des extrapolations, tantôt au sens et le plus souvent des calomnies. Grâce à ses connaissances étendues sur l'histoire des Juifs au moyen âge, il réussit à montrer l'origine de quelques-unes des variations de ce juif légendaire qu'a forgé l'imaginaire populaire et que démentent les positions sociales ou sociales données de l'époque à l'animadversion de la société chrétienne. Il est un intermédiaire de comptes rendus de la loi en exposant les raisons pour lesquelles les Juifs, dans tous les temps, ont réussi de vivre séparés des autres peuples d'autres races dans lesquels ils se sont établis. Il ne suffit pas, voyons-nous, d'expliquer ce phénomène par cette seule circonstance que les étrangers sont un peu portés à méfiance par le peuple avec confiance ou même de leur danger. La rivalité entre le Juif et le Juif est une rivalité, opposée dans l'antiquité païenne que dans la société chrétienne, nous semble être la séparation qu'ils ont toujours maintenue entre eux et les hommes d'autres races ou d'autres religions au sein de leur loi. Pour demeurer fidèles à la loi, ils vivaient séparément que les peuples au milieu desquels ils étaient établis; ils devaient faire comme eux, mais ils restaient avec les incriminés, par conséquent vivants à part, demeurer à l'écart de toutes autres formes sociales de la société générale. Voilà pourquoi les juifs ne vivaient pendant des siècles dans le même pays sans se fondre avec les habitants de ce pays et sans même, par conséquent, d'être considérés comme des juifs. Cette individualité irréductible, à la fois nationale et religieuse, a fait

leur forme et leur grandeur; d'un côté aussi qui leur a servi tant de hautes et de basses.

— 2^e *James Darmesteter*. *La légende divine* (Paris, Lemerre; in-8 de 18 et 121 p.). — La dernière œuvre de M. James Darmesteter, que l'on a pu qualifier de poème en prose, n'est pas de l'histoire religieuse importante, elle en est toute neuve et, pour venir par l'esprit, à l'esprit possible l'histoire des religions n'en a bien peu de son indolence et la possibilité. C'est le produit de l'inspiration d'un esprit soutenu par la culture d'un philosophe et par le besoin de croire d'un artiste. Cette chose la règle merveilleuse dont M. James Darmesteter a le secret, la Légende divine nous transporte dans le domaine de la science la plus enfantine. Nous voyons successivement naître le Christ des incantations, le Christ des rages et le Christ des expiations; ensuite se déroulent la longue procession des deux camps du passé, auxquels le Christ lui-même vient se joindre. Mais si les temps sont éternels et la scène finie, le Christ lui-même est éternel et finit dans un monde du Lila. Enfin, et la Légende divine, qui nous a fait connaître la science de la souffrance, celle qui lui a fait la Légende divine, est éternelle à adorer (Esprit et le Verbe). — *Hammond* (Paris de tous les dires), dit-elle en nous quittant, après avoir prêté de l'âme pour l'éternité éternelle.

Avons-nous pu nous en faire une idée? Non, nous n'en sommes pas sûrs. Mais son œuvre est d'une haute originalité; elle capte la langue humaine; elle est des catégories de la littérature moderne, c'est un récit éternel.

— 3^e *Ferdinand Oudet*. *Les évènements et les grandes dans leurs rapports avec la tradition* (Paris, Mame, 1894; petit in-8 de 112 p.). — M. Ferdinand Oudet, connu dans le monde du théâtre par des œuvres de toutes les pages de la Carpe, a publié récemment chez Mame, dans la collection internationale de la « Tradition », un petit volume qui renferme une série de discussions des évènements destinées à éclairer les évènements et pratiques du théâtre. Ce volume est rempli de données intéressantes, mais l'auteur ne cherche pas à en tirer une ligne définitive sur un sujet tellement vaste qu'il faudrait une tradition de théâtre pour en venir à bout. M. Oudet écrit agréablement; il n'est pas toujours avec l'histoire ecclésiastique. Il appelle Grégoire le Grand le grand (Hérodote 1^{er}, 11), tandis que Grégoire 1^{er} (590 à 604) après Grégoire VII (1073-1085). Il cite comme exemple de divination païenne par le jeu de la pierre Thémis qui prophétisait la fin du monde, comme si ce n'était pas la sonnerie d'alarme éternellement présente et éternelle. C'est un passage de l'Occident, il l'attribue à l'antique Minos (ibid. p. 57). Ces quelques exemples suffisent sans doute à justifier le jugement que nous avons émis, il ne nous paraît pas difficile d'en ajouter d'autres.

— 4^e *Ulysse Robert*. *Les évènements d'histoire en France* (Paris, 1894; 1^{er} in-8 de 116 p.). — On ne saurait refuser à M. Ulysse Robert la reconnaissance méritée

livres de l'histoire ecclésiastique du moyen âge. Son livre sur les signes d'adhésion aux pouvoirs les papes, les barons, les évêques, les laïcs, les villes politiques, peut être vu qu'un bon chrétien devra s'abstenir de réquiescer, au sujet de certains événements, surtout l'indulgence ou tout au moins l'absence. M. Rodet a été publié, il y a sept plus ou moins dans le *Revue des Études juives*, sur l'histoire antique et archéologique sur la route des Juifs depuis le VIII^e siècle. Le présent livre est en la religion et le développement. La mention qu'il est d'ailleurs à l'Académie des inscriptions et belles-lettres nous fournit l'occasion de résumer la négligence qui nous avons commise en ne le signalant pas plus tôt dans notre Revue.

Dr G. Schlumberger. *Les empereurs byzantins au XI^e siècle. Nicéphore Phocas* (Paris, Pion, 1901, p. 47 de 770 p., III.). Le moyen âge byzantin a été jusqu'à présent, moins connu que le moyen âge occidental après des études modernes. Cela tient, d'une part, à ce qu'il est médiocrement intéressant, d'autre part à la dispersion des sources auxquelles l'historien a dû puiser, grecques, arméniennes, syriennes, etc. Le nombre de ceux qui sont capables de compiler dans un document par eux-mêmes est extrêmement restreint. M. Schlumberger a ses familiarités avec la science byzantine par de longues et minutieuses études; il a consulté des orientalistes compétents de il le sait. Le bon livre, qui vient de paraître chez Pion est la fruit de ces recherches prolongées. Il a été, pour servir de centre unification de la science byzantine de la fin du XI^e siècle, l'un des empereurs les plus dignes d'intérêt, le vaillant Nicéphore Phocas. Car M. Schlumberger s'est pris d'affection pour les personnages qu'il étudie, comme il arrive le plus souvent quand l'on s'attache à une œuvre humaine ou à certains événements de sa vie. Les sources sont d'une importance énorme. Nicéphore ne mourut qu'après avoir fait échouer la réorganisation profonde de son empire byzantin. Nulle part on ne constate d'une façon plus évidente la dégradation influence d'une religion où la morale s'est réduite à l'ascétisme, la religion et la philosophie à une dogmatique de sophistes et la science à une tradition d'ignorance d'après scolastique. L'ouvrage de M. Schlumberger est admirablement illustré.

— Dr R. Doeringer. *Essai sur l'histoire du culte eucharistique pendant le VII^e et le VIII^e siècles* (Paris, Fischbacher, in-16 de vi et 247 p., 3 fr. 50). L'ouvrage de M. Doeringer se compose de trois parties : l'histoire liturgique du Canon, les transformations du culte eucharistique depuis le VII^e siècle jusqu'à nos jours notamment au sujet du culte dans les années du XI^e et au sujet du rite qu'il est relatif dans les diverses églises orthodoxes contemporaines et sous une étude sur les réformes qu'il conviendrait d'apporter dans le culte eucharistique moderne. L'auteur lui-même donne à entendre qu'il s'est tenu les deux premières parties qu'en vue de la troisième. M. Doeringer, avant d'être professeur d'histoire ecclésiastique à la Faculté de théologie de Münster, a été journaliste ecclésiastique. Les œuvres du professeur se res-

ment des habilités contraires dans le journalisme; l'historien n'est pour lui qu'un avocat d'argument en faveur des thèses qui lui inspirent à cœur. Pour un peu il ferait du Calvaire un martyre passionné, parce qu'il n'a remédié dans l'erreur immense du réformateur que les tentes ou les faits qui sont favorables à sa cause. Sans une réserve nous n'en recommandons pas moins l'ouvrage de M. Doquet, à ceux qui veulent connaître l'histoire du culte réformé chez les protestants de langue française ou qui désirent se faire une idée des aspirations liturgiques dont un grand nombre d'entre eux sont aujourd'hui insatiables.

— 7° P. Gizeux, *Inscriptions descriptives de 244 P^{tes}, 1^{re} fasc.* (Paris, Neuchâtel, in-4° de 24 p. A.). — En terminant cette revue des publications françaises, nous mentionnons la traduction et la annotation de l'inscription grecque sur le grand autel extérieur de la salle hypostyle de Karnak, qui nous est parvenue par M. Paul Gizeux, sous le *Requiem de travaux relatifs à la paléographie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* (Vol. XI, tirage à part). Cette inscription représente les exploits de Sés^{is} I^{er} sous l'expédition qu'il fit, immédiatement après son avènement, contre les nomades pillards de la frontière syrienne et qu'il poussa jusqu'à chez les Khittes. Elle a surtout de l'importance pour l'histoire politique et militaire.

Nouvelles diverses. — 1°. *Congrès des Sociétés savantes.* Le Congrès annuel des Sociétés savantes de Paris et de la province s'est tenu le mardi 27 mai, à la Sorbonne. Il y a en France environ six cents sociétés savantes, dont la moitié à peu près étaient représentées par sept cents délégués. Parmi les communications présentées dans les Sections d'histoire et d'archéologie, il n'y en a guère qui se rapportent à l'histoire religieuse. Les seules que nous ayons remarquées sont : un mémoire de M. l'abbé Morel, de la Société historique de Champagne, sur le brevinaire de Royen au xiv^e siècle, effleurant sur quelques points de bibliologie romaine; — une note de M. Malard, de la Société des sciences littéraires et naturelles de l'Yonne, sur les noms d'évêques connus jusqu'à présent d'Autun, des x^e, xi^e et xii^e siècles; — un mémoire de M. de Gué, de Caen, établissant que le père du Malherbe se fit protestant en 1558 le jour à la veille de sa mort; Malherbe ne quitta donc pas la religion paternelle, par dépit de la conversion de son père, mais parce que son père voulait en faire un amant de la protestant, tandis qu'il professait la sacrosancté catholique.

— 2°. *Le Livre Bleu.* — Placé dans une lecture d'autre âge, comme nous, le prospectus du Livre bleu qui succède à la *Revue théologique* comme organe français de la théologie. Une note nous apprend que le « manuscrit original » de la *Verité* Une qui s'est transmise depuis des milliers de siècles, de l'Orient, chez les maîtres catholiques, le tout pour 10 francs par an, 12 francs pour l'étranger, à raison de 72 pages de théologie par mois. (S'adresser à M. Halley, éditeur, 11, rue de la Chaussée-d'Antin). Ce n'est pas cher, d'autant plus que le Livre bleu (ou pas, soufoultre avec le Livre qui n'est pas bleu) nous

premier, non pas des rêves ou des spéculations métaphysiques, mais des vérités qui reposent sur des faits constatés, établis et prouvés, et que les oscillations entre ces deux extrêmes restent dans les questions qu'ils traitent de si près. Ceci à l'adresse des écrivains isolés. Il ne faut pas se tromper d'adresse. La raison n'est pas au coin du feu. Elle n'est pas non plus à Charenton, comme on aurait le droit de le supposer si l'on n'était pas averti.

ANGLETERRE

Publications récentes. — 1. W. J. Morrison, *The Jews under Roman Rule* (Londres, Fisher Unwin : 10-2 de xxx et 426 p., 1. XXIV de la collection « The story of the Nations »). Le deux volumes que M. Morrison vient de publier dans la collection d'histoire universelle sous le même Fisher Unwin, correspondant quelque peu à ce que les Allemands appellent « Kontinentalgeschichtliche Zeitschriften ». C'est l'histoire du peuple juif et du judaïsme dans cette période récente — la seule où l'on puisse parler d'une histoire de la nation juive — qui va de la révolte des Maccabées à la destruction de Jérusalem, de 164 av. J.-C. à 135 après J.-C. On se serait croisé la poutre en démontrant beaucoup de faits nouveaux dans cette période, déjà si longuement étudiée. Tout le monde s'en souvient comme celui de M. Morrison choisit dans une appréciation juste des événements et dans une mise au point judicieuse ses rapports entre les faits et leurs contemporains juifs. L'œuvre nous semble avoir pleinement réussi à cet égard. Mais, évidemment, est caractérisée par son titre même : le gouvernement romain donne à la Palestine et aux Juifs eux-mêmes la meilleure administration qu'ils aient jamais eue ; les troubles de cette période sont presque tous des passions religieuses bien plutôt que par les souffrances des populations palestiniennes ; — la population de la Palestine n'est complètement juive de race et d'esprit qu'en Judée, partout ailleurs elle est mélangée, souvent à base romaine, d'éléments grecs et grecs ; — le judaïsme hellénistique, durant cette période, l'emporte de plus en plus sur les cultes et sa culture sur le judaïsme palestinien, mais, quoiqu'il adopte sans le savoir des traditions juives sous les éléments extérieurs de la civilisation grecque, il n'en reste pas moins fondamentalement attaché à la nationalité juive. Universaliste en doctrine, il demeure partialitaire en politique et dans la vie sociale. C'est là ce qui empêche sa propagation, d'autant que sa culture est défectueuse, d'aboutir à la conquête du monde ; le christianisme universaliste à son égard y suppléa.

Ces idées nous paraissent en général fort justes. L'ouvrage de M. Morrison est recommandé par une exposition claire ; il est complet sans être surchargé de détails. C'est un livre à lire pour ceux qui veulent se faire une représentation d'ensemble du judaïsme et de sa culture le christianisme primitif.

— > W. H. Stiles, *Life of saints from the Book of Numbers* (Oxford, Clarendon

des Perses; in-4 de cxxx et 441 p.). M. Whitley Stokes a puise dans le *collation* des *Anecdota Iranica*, d'après un manuscrit du xiv^e siècle connu sous le nom de *Book of Learning*, le texte irlandais du double titre de sainte, avec traduction anglaise et commentaire irlandais. L'auteur a rendu service non seulement aux artistes mais encore à tous ceux qui s'intéressent à l'histoire des traditions et des croyances. Il est le plus souvent fort difficile pour quiconque n'est pas initié de se reconnaître dans les textes qui ont les textes celtiques pour objet. M. Whitley Stokes leur rend le tâche facile par les explications qu'il joint aux textes. Nous signalons particulièrement le fin de l'introduction où l'auteur a groupé ses observations relatives à la religion et aux superstitions.

— R. Stuart Poole, *Catalogue of coins of the Shahs of Persia in the British Museum* (Londres, in-4 de xix et 336 p., XXIV Pl.). Ce catalogue des monnaies persanes, depuis le xiv^e siècle, conservées au Musée britannique, avec la précieuse introduction de M. Stuart Poole, date de l'été 1907. Comme il n'a pas encore été mentionné dans cette revue, il y a intérêt à reproduire ici une partie de ce que M. Stuart Poole a publié à son sujet dans la *Review critique* du 28 avril.

« L'étude des inscriptions monétaires permet de suivre sur le plan (histoire religieuse et politique de la Perse, avec les Séleucs, le Séleucisme sur le trône et devient religion d'État; à la Parthie — il n'y a point d'autre Dieu qu'Allah et Mahomet est le prophète de Dieu — d'après les mots — et Ah est le vrai (se représentant de Dieu). » Quand l'empire le permit, les coins des deux monnaies virent se déployer attention. Les coins s'intitulaient Ghahar « Ah » servant d'Ah, Roudaki « Ah » servant du roi du pays ». Ah était le vrai roi de Perse; Kabi « Ah » Kabi était, Ah « Ah » la fin de guerre d'Ah, le coin de guerre de l'empire d'Ah. — La dynastie alghar, sous le règne, supprime le nom d'Ah et les monnaies et le remplace par celui des alghar, leur monnaie est — le monnayage des Quatre Compagnons (Sikhs sur ghahar). Nadir Shah, qui renverse les Afghans, en nom du roi de l'empire Thamas, mais à son pas comme s'assort sur le trône de Séleuc — graver son coin sur la monnaie royale, et supprime le nom de Thamas et le remplace par celui de l'empire Hara, le huitième successeur d'Ah, le saint dans le monde fait de Nadir le roi nommé de la Perse. Une fois sur le trône, Nadir Shah écrit l'usage sans plus de façon qu'il avait écrit Thamas : même la profession de foi Allah disparaît de ses monnaies, il se repaît avec son peuple Shah Rabi. Pendant les luttes avec les Khans, Zende et Qizil, qui s'élevaient à la fois et les autres peuples de l'empire royal, l'empire recommence au profit des deux et c'est le Mahol — le dernier imam, celui qui s'est pas encore vu, — qui recueille, comme son fan Ah Hara aux côtés de Nadir Shah l'empire royal revint à son maître séleuc, l'empire d'un autre Bahar a donc été tout le temps qu'il régnait à Samarkand, vassal d'Ah en de Perse; et on comprend alors pourquoi le coin des monnaies 914-925 manque dans ses mon-

même. Mais ce qu'il y a de particulièrement intéressant, c'est de voir le fondateur de la dynastie mongole dédaigner par le rhinisme en quatre millions d'argent toutes les Transoxians ainsi le montrent au état d'être déclaré : « Il n'y a pas d'autre Dieu qu'Allah; Mohammedi est son prophète; Ali est son représentant. Sultan Baber Betadur. » Les historiens de Baber disent qu'il dut beaucoup savoir la Transoxiane, s'étant voulu auparavant en adoptant et faisant adopter à ses troupes le costume des Perses Sultans : on voit qu'il y a plus qu'une question de costume : c'était le Rhinisme que Baber imposait aux Sultans féodaux de Transoxiane et d'Asie Centrale. Une impossible en toute sa fortune devait échouer. — Les *Oppord Lectures*. L'Université de Glasgow a élu une seconde fois M. Max Müller pour faire des conférences sur la théologie naturelle, c'est-à-dire sur les religions en général, pendant une nouvelle période de deux ans. A l'Université de Saint-André, M. Andrew Lang sera pour successeur M. Edmund Caird, professeur à Glasgow.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — 1° F. E. Kraus, *Volkshehre und religiöser Aberglaube der Sachsen* (Münster, Aschendorff) gr. in-8, de xv et 176 p.). Cet ouvrage est le premier qui nous soit parvenu d'une nouvelle collection d'histoire religieuse saxonnes. La librairie Aschendorff a entrepris de publier une série de *Handelsbücher aus dem Gebiete der völkischen Religionsgeschichte*. Chaque volume forme un tout indépendant. Le nombre n'en est pas fixé. L'histoire religieuse de l'humanité tout entière figurera dans cette collection, à en juger par la liste des volumes annoncés, mais on ne touchera pas au christianisme ni au judaïsme. On pressent ici une certaine distinction entre la religion révélée et les religions non révélées, la première étant de propre déliée laissée en dehors de l'enquête. M. de Harter s'est chargé des religions de la Chine, M. Schneider (professeur à Paderborn), des religions non civilisées en Afrique et en Océanie; M. Grimm (secrétaire-adjoint à la nouvelle Université catholique de Fribourg, en Suisse) a pris pour sa part l'islam. Déjà un volume a paru avant celui que nous venons de signaler. Des *Religions und Aberglaube im Mittelalter* (Zurich, de M. W. Hardy, le professeur de Fribourg-en-Brisgau) dont nous venons de signaler jadis une revue d'ouvrages sur la même matière des religions et son rôle dans le cycle des études universitaires. Ce volume ne nous est pas encore parvenu. On connaît cette œuvre éminente la publication du volume de M. Wiedemann, professeur à Bonn, sur la religion des anciens Egyptiens.

En ce moment, nous avons sous les yeux le travail communautaire de M. F. S. Kraus sur les croyances populaires et les pratiques religieuses des Slaves méridionaux. M. Kraus n'est pas un inconnu pour quelqu'un s'occupant d'éthnographie slave et de folklorie. Ses deux volumes de *Sagen und Märchen der Sudeten* (Leipzig: Friedrich), sur *Sudetenische Sagen*, ses *Sitte und Brauch der Sudeten* (Vienna, Holder), pour ne parler que des plus impor-

lentes de ses contributions à l'histoire religieuse slave, ont été en général très favorablement appréciées. Le recueil manuscrit qu'il dirige à Vienne, *Ann. Regnum*, est un recueil d'hagiographie slave très utile. Tous ses collaborateurs revêtent déjà que M. Krizan est un partisan déterminé de la méthode du Dilke dans l'étude des religions slaves. Il a même de gros griefs contre les mythologues qui parlent de la religion slave; il ne les accuse de rien moins que de fabriquer de toutes pièces un système mythologique d'après toutes sortes autres part que dans leur imagination. Il ne veut pas beaucoup plus de bien aux philologues, malgré la précision apparente de leurs déclarations. Ce fait, eux aussi, de romain.

Bâtons-nous d'ajouter que M. Krizan est un folkloriste avoué, dont l'activité s'est concentrée depuis plusieurs années sur un champ relativement délimité, au sein duquel le monde slave, jusqu'à présent dans les sciences slaves. Dans son premier chapitre, il résume la pensée d'après laquelle les anciens Slaves avaient pratiqué en cette science et savoir. Le second chapitre a pour sujet les croyances aux esprits et aux jellénismes qui disposent de la destinée des êtres, croyances qui se retrouvent dans les Slaves orthodoxes comme chez tous les peuples de l'antiquité. Le reste de l'ouvrage est consacré à l'étude des aspects des arts, des coutumes, de la poésie, des danses (des Slaves (Vlachs), des serbes, des polonais et des russes, des Slaves dans les sépultures et après des morts, entre à l'examen des parolles et de la divination pratiquée à leur service. Un index très complet, indispensable dans des ouvrages de ce genre, permet d'utiliser rapidement la collection considérable des matériaux fournis par M. Krizan.

— 3. — Ad. Hermann, *Lehrbuch der Dogmenkunde*, 2^e ed. (Fribourg, Mohr; gr. 16-8, de xxiv + 780 p., avec index 17 m.). M. Ad. Hermann vient d'achever la publication de la magistrale Histoire des Dogmes qu'il s'était engagé à rédiger pour la collection des *Thandische Lehrbücher* de Mohr, à Fribourg. Comme partie de cette remarquable collection n'avait encore été complètement terminée avec le type du *Lehrbuch* qui celle-ci. Cette fois, il s'agit manifestement d'une nouvelle histoire des dogmes de l'Eglise chrétienne, écrite par l'un des maîtres de l'histoire ecclésiastique en Allemagne à son point de vue individuel, et non plus d'un manuel où serait résumé l'état actuel de la science. La grande publication entreprise par l'éditeur Mohr prend de plus en plus le caractère d'une encyclopédie théologique, où chaque discipline est traitée par un collaborateur d'une compétence spéciale, dans le genre du *Handbuch* Universale publiée par Orellm. Il n'y a pas lieu de le regretter. Aucune œuvre ne paraît mieux pour les universitaires l'état de la science théologique en Allemagne à la fin du XIX^e siècle, avec cette prédominance singulière de la méthode historique qui en constitue le caractère distinctif.

Le troisième volume de M. Hermann fait corps avec le second : le traité du Dieu et l'autre du développement du dogme ecclésiastique des. la genèse a été exposée dans le premier volume. Le second volume a pour sujet l'histoire de la doctrine sur l'Homme-Dieu. Il est surtout consacré à l'évolution dogmatique dans l'Eglise d'Orient. Le troisième est consacré au dogme du péché et de la

criser aux formes relatives aux moyens de salut, d'est-à-dire aussi tout à l'évolution théologique et tout à l'église universelle, et qui tire simultanément l'évolution dogmatique chrétienne et le catholicisme romain, l'orthodoxisme et le protestantisme, enfin le protestantisme. M. Haerck estime — on verra d'une détermination, à notre avis trop étroite, de la cause du dogme, — qu'il est encore plus sûr qu'on ne l'a jamais dit depuis la Réformation. La grande figure d'Augustin domine, comme de juste, la place centrale de ce volume, au moins dans sa première partie. Il suit ensuite le dogme du moyen âge dans les trois périodes de la renaissance scolastique, d'Anselme et de saint Bernard, et les mêmes médians. Il va de soi que l'ère d'histoire que l'auteur se propose d'exposer d'accord avec M. Haerck. Son œuvre, d'une inspiration très chrétienne, étonnera beaucoup d'esprits, mais elle paraît les protestants et les adversaires du christianisme qui parait les catholiques. Mais il faut lui reconnaître le mérite — très grand chez un travail de cette époque — de ne pas s'être laissé aller dans le détail, d'avoir embrassé son sujet d'un puissant regard d'ensemble et d'avoir écrit ainsi un ouvrage qui fait réfléchir le lecteur au moins autant qu'il instruit le lecteur naïf.

— Dr H. H. *Syllabische Metter* (Quellen, Roman; n. 86 de 179 p. : 2 m. 30)
Ce petit volume traite d'un sujet l'attention des historiens de la religion a considé-
rer, c'est que des historiens ecclésiastiques. Il est consacré à l'étude des écoles
albiges d'origine païenne. L'auteur, pour établir que deux fragments d'écrits,
conservés par Pélagon dans son recueil de cette merveilleuse, sont des écrivains
antérieurs de la fin du 11^e siècle avant notre ère, et non des écrivains
contemporains de Pélagon, est parvenu à discuter de nombreuses questions rela-
tives à la forme des écrits albiges, à leur propagation, au style, à l'influence de
celle chez les Romains. Il témoigne d'une connaissance approfondie des choses
citées à Rome et procède selon une méthode rigoureusement critique.

— 4^e Parfaiteinent digne : — La publication des Œuvres de Tertullien chez le Clergé des Universités ecclésiastiques latines de Vienne était depuis longtemps attendue. La mort de l'auteur, M. A.-G. Hoffmannfeldt, en a retardé l'impression. Son œuvre a été reprise et continuée par M. Werner du Marbourg ; la première volume de la nouvelle édition vient de paraître à Vienne, chez Tempory (1 vol. in-8 de 254 pages). Il comprend les traités survenuirs de spectacle, de résurrection, de jugement, de testament, de mariage, de divorce, de baptême, de pénitence, de jeûne. Il ne semble pas, jusqu'à présent, qu'il y ait des différences sensibles entre cette édition et celle d'Yverdon.

— F. G. GILBERT. *Die christliche Lebensethik*, III. *Seit der Reformation*. Stuttgart, Quaders, in-8 de cuir et toile, p. 1. — M. GILBERT a consacré une grande partie de sa œuvre chrétienne, la revue bi-mensuelle de toutes les œuvres chrétiennes par les chrétiens pour le soulagement des misères humaines. Quant à l'œuvre que se comble Théophile ne parle pas de Dieu, même dans les œuvres de bienfaisance, puisque trop souvent les fidèles s'ont égarés vers l'au-

gagner leur propre salut, on s'en garde par une même impression réconfortante de ne sembler prolonger leur luit sans quel, au cours des siècles, mais celle forme différente venant avec les besoins des temps et les conditions exprimées par les circonstances, ont prouvé le véritable christianisme perdurait. Cela expose l'espérance et le combat des contraires, des rivalités, des justes mémoires de mortels dont l'histoire monothéiste offre une si riche collection. Le troisième volume a pour objet le christianisme après le Basile, tout s'aligne retenu par les perspectives monothéistes, mais se relevant bientôt sur une plus large échelle, plus intense, plus variée, plus unificatrice et surtout plus délimitée.

Nouvelles diverses. — 1° La *Zeitschrift für Missionwissenschaft und Religionswissenschaft*, a été une œuvre de la plus haute science des sciences allemande, créée par le protestantisme libéral, et jusqu'à présent la seule revue périodique allemande qui ait entrepris de propager le savoir des religions, notamment dans sa dernière livraison une revue des religions profondes ou notre globe ne déborde du christianisme. La série s'ouvre par la religion de la Chine, sous la signature de M. Julius Hopp.

— 2° *Revue Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, sous le titre paraît, depuis le commencement de cette année, à la librairie Mohr, à Pfullen, une nouvelle revue allemande des sciences historiques, destinée à rassembler les Forschungen sur deutsche Geschichte reprennent depuis la mort de Wiegand, sous un programme plus large et plus ouvert à l'actualité. Elle s'attache principalement à l'histoire politique du moyen âge et des temps modernes, mais sans se confiner dans l'histoire d'Allemagne. Elle publie aussi des mémoires sur la méthode et les intérêts généraux de la science historique. Ce qui la distingue tout particulièrement, c'est une bibliographie systématique très complète de l'histoire allemande, une série de notices et de notices sur les publications historiques étrangères et une chronique relatant toutes les nouvelles qui touchent à la science historique. Elle paraît en tirages transcrits d'environ 250 pages. Prix de l'abonnement : 18 marks par an.

— 3° Les Œuvres de Karl Haug. La librairie Breitkopf et Hartel, à Leipzig, a entrepris la publication des œuvres complètes du vénérable historien qui est mort récemment, rassemblée d'années, après avoir été pendant longtemps le doyen des historiens ecclésiastiques. Sous les manuels (le *Handbuch der christlichen Kirchengeschichte*, le manuel des annales d'histoire ecclésiastique, la Vie de Jésus, etc.) ne seront pas compris dans cette édition d'ensemble, elle contiendra les œuvres historiques, notamment une grande Histoire de l'Église d'après les œuvres du professeur, dont seul le premier volume a été publié jusqu'à présent et dont la seconde partie sera imprimée sous la direction de M. Mathieu Krüger, professeur à Göttinge; — l'histoire de Jésus, les biographies de saints (François d'Assise, Catherine de Sienne, saint Antoine, Boniface), les *Novae Prophecie* (Jeanne d'Arc, Sermones), le Royaume des Anabaptistes, etc. Cette partie historique s'ouvrira

six volumes. Vingt-cinq ans après quatre volumes d'écrits dogmatiques et théologiques, un volume d'écrits politiques et celui un volume composé de Souvenirs, de Lektors et dans biographie. Le port de chaque tome, composé de deux volumes, est fixé à 10 marks.

— D. M. H. Hermann et Schmittels ont entrepris de publier, avec le concours de plusieurs ecclésiastiques, tels que M. E. Schmidt et Feyer, une collection de monuments de la littérature latine des arts et des sciences, comprenant des lettres en vers et en prose de l'humanisme et de la Renaissance.

SUISSE

M. Henri Paschoud, professeur à la Faculté de théologie de Lausanne, a publié, dans cette ville, chez Roux, la leçon d'ouverture du cours dont il a été récemment chargé. Elle a pour but de faire ressortir la crise sociale de la religion, ce que l'auteur appelle la crise du socialisme de l'Eglise, qui oppose à la conception social-individualiste qui a été propagée dans la nation de Vaud, surtout par Viret, et qui a donné naissance à plusieurs Eglises nationales opposées aux Eglises nationales. M. Paschoud est un vaillant défenseur des Eglises nationales (il s'efforce de montrer, à la lumière de l'histoire, que l'Eglise à chaque époque doit être, non pas l'expression de quelques consciences individuelles, mais l'organe de la conscience sociale chrétienne. Nous n'avons pas à discuter ici la thèse soulevée et l'histoire ecclésiastique est un socialisme ou socialisme et individualisme peuvent également passer des années. Mais M. Paschoud y a joint, ce qui nous paraît que les arguments, un esprit grandiose et tolérant, la volonté de comprendre toutes ceux qui se posent pas comme lui.

— *L'Histoire ecclésiastique des Eglises réformées en France de France*. Nous avons signalé récemment à nos lecteurs (L. XX, p. 356) la remarquable introduction de M. Rod. Reuss à l'édition magistrale de l'histoire par MM. Haug et Chappuis. M. Reuss constate que ce document, cette importante capitale comme source de l'histoire du protestantisme en France, a été acquiescé à Genève et il en attribue la paternité à Théodore de Bèze, sans avoir suffisamment complètement. M. Théophile Buisson, bibliothécaire à Genève, a communiqué à la Société d'histoire de cette ville deux documents inédits par lui et qui semblent trancher la question. D'une part, il a trouvé dans les registres du Conseil de Genève divers passages relatifs à une résolution du conseil Louis du Roi, touchant à l'autorisation à faire imprimer l'histoire ecclésiastique. D'autre part il a trouvé dans la collection Truchet deux lettres adressées à Théodore de Bèze par un des Le Nobles, qui étaient de ceux-ci que rectification d'un passage de l'histoire ecclésiastique ou il était nommé de Genève, l'écrit d'un certain nombre d'écrits de l'histoire de la première édition ont été rédigés en cet endroit à l'aide d'un certain Théodore de Bèze dans deux années de l'œuvre comme l'auteur responsable.

— *Sr* M. Hugues Orlinow, professeur à l'Université de Helsing, ancien d'un grand Commissaire aux Épîtres de saint Paul aux Romains (1881 et 1882), a écrit un ouvrage *Commentaire sur les Epîtres aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon*, dans lequel il traite les questions et résout les questions éci-
proques de ces écrits, de leur authenticité, ainsi que tous les problèmes histo-
riques et critiques s'y rattachant. L'ouvrage forme trois volumes de près de 2000 pages gr. in-8. La souscription, à raison de 4 francs par volume, est ouverte chez Fischbacher, 33, rue de Seine, à Paris.

— *Le* *Trattato* *etaleologico* *M. A. Bonetti* *Montet*, professeur à l'Université de Genève, a fait cet hiver deux conférences sur la propagande bouddhiste et musulmane au xix^e siècle. Il a publié les parties essentielles de la seconde dans le journal *Le Protestant* (n^o des 10, 17, 24, 31 mars et 7 avril) sous le titre de : *La Propagande chrétienne et ses adversaires musulmans*. M. Montet s'est efforcé de résumer les causes du succès prodigieux de la propagande musulmane en Afrique et en Asie, et de l'échec des missions chrétiennes, partout où l'islamisme s'est établi. Il signale d'abord les progrès avant que l'islamisme n'ait envahi les pays arabes, la civilisation hindoue qu'il leur apporte; mais il insiste aussi beaucoup sur le renouveau et le formalisme de cette religion qui entraînent l'obscurité facile et qui méconnaissent même les observances sou-
rites au nom de pratiques simples, faciles, peu coûteuses, qui ne tendent pas à se transformer pour le néophyte en habitudes dont il aura des lois très-molles de le détacher. Il insiste enfin sur le manque exact de la langue arabe comme langue sacrée.

M. Montet a pu le faire raison d'ailleurs l'attention sur cette extension croissante du domaine de l'Islam. Elle constitue pour l'avenir, non seulement un christi-
anisme, mais de tout autre civilisation, un problème véritable et d'une impor-
tance bien autrement considérable que toutes les controverses quantes on se
complaisait une polémique, pour lesquelles nous nous passionnons tous les
jours et qui, du reste, seront oubliées.

BELGIQUE

Comte Hubert d'Albida. Les autres parallèles des Semites et des Aryes
(Bruxelles, Hayez; in-8^o). Extrait des « *Bulletins de l'Académie royale de Bel-
gique* », t. XIX, n^o 51. Quelques jours après la publication, dans le *Revue des
Deux Mondes*, de l'article sur la Migration des Symploques qui nous avons analysé
plus haut, M. le comte Hubert d'Albida nous à l'Académie de Belgique une
fort curieuse étude sur les Aryes parallèles des Semites et des Aryes, qui
constitue une véritable appendice, à un *symbole* d'ailleurs, des principes ex-
posés dans son article. Il y montre d'abord la fréquence de l'art du symbolisme
dans l'onomatopée et la présence dans les déclarations religieuses

pour introduire dans la capitale l'enseignement du l'histoire du christianisme, indépendamment de toute confession ecclésiastique, au point de vue tout d'abord de la critique moderne, au point de l'opportunité que cet enseignement rencontre chez les adversaires comme chez les partisans de l'Eglise et de l'indifférence qui témoigne la impartialité de la nation à l'égard de l'étude scientifique de la religion. Il signale le développement que ces études ont prises ailleurs, notamment à l'Ecole des Hautes Etudes, à Paris, et il exprime le vœu que l'Italie compense, avant qu'il soit trop tard, quelques-uns de ses dépens de retard dans le pays, surtout parmi la jeunesse universitaire, une connaissance sérieuse et vraiment libre de tout ce qui touche à l'histoire religieuse de l'humanité.

Cette thèse a été soutenue par le *Revue de l'histoire des Religions* depuis son origine. Notre sympathie est donc toute acquise aux idées exprimées par M. Labanca. Nous voudrions qu'il indique aussi les moyens pratiques de remédier à l'état de choses actuel. Son projet est sans doute une grande efficacité. Depuis la suppression des facultés de théologie en Italie, c'est-à-dire depuis 1873, l'étude scientifique de l'histoire religieuse n'est plus représentée dans les universités italiennes, si ce n'est par un seul professeur à Naples et par l'enseignement privé que M. Labanca donne à Rome. Pendant ce temps le Vatican, soumettant même les églises qui lui appartiennent aux exigences de l'esprit moderne, a ouvert ses Archives aux savants de toutes les nations et, par l'intelligence humanitaire de Léon XIII, a créé autour de lui un véritable foyer d'activité scientifique.

AMÉRIQUE

Mythologie babylonienne. La Société américaine américaine s'est réunie à Boston, le 7 mai dernier. Parmi les nombreux mémoires présentés à cette session, nous remarquons celui de M. Barton, de l'Université de Harvard, sur l'origine et la descendance de Tiamat, la déesse babylonienne, représentée d'une façon symbolique comme un dragon, et celui de M. Hayes Ward sur la mythologie babylonienne d'après les données fournies par les œuvres d'art. M. Ward s'est naturellement attaché surtout aux cylindres babyloniens et en particulier à la pierre dite de Bagdad. D'après la fiction, à laquelle nous empruntons nos détails, la figure que l'on remarque sur cette pierre n'est pas celle d'Ishtar, mais celle du dieu des eaux fertilisantes; cette ressemblance avec le caractère de la déesse avec d'autres déesses analogues ou cette même figure est l'unique d'une représentation d'Ishtar. Ce dieu des eaux fertilisantes est représenté avec des palmiers et souvent aussi les eaux dévalant de ses épaules ou de ses membres. En général un autre personnage vient vers lui, soit perché sur un serviteur, soit volontairement; c'est, d'après M. Ward, le dieu solaire Shamash. La déesse d'Abou-Hadid représente la même source. Le dieu solaire prend alors à son compte les eaux fertilisantes qui descendent de lui en passant à travers

en arabe. Il se révèle que toute la scène se passe au ciel et non dans l'Hadès, comme on l'admet généralement. Sur la tablette d'Albou-Habib, le dieu se promène sur les deux colonies, sur un dialogue parfaitement des mêmes dans le champ.

AFRIQUE

Le concile de Carthage de 1890. Le christianisme ne fait guère de progrès parmi les indigènes du nord de l'Afrique. Mais les immigrants chrétiens deviennent de plus en plus nombreux et les diverses Eglises chrétiennes s'efforcent de constituer des communautés régulières sous le patronage du gouvernement français qui garantit à toutes une égale protection.

Le cardinal Lavigerie a dû éprouver une joie et une fierté bien légitimes lorsqu'il posa, le 16 mai, la première pierre de la cathédrale dédiquée de Carthage, en présence de nombreux prélats qui s'étaient réunis en concile pendant les jours précédents sous sa présidence. Depuis deux cents ans il n'y avait plus eu de concile de quelque importance en Afrique. Celui qui s'est réuni le 16 mai 1890 peut donc être salué comme un véritable événement historique.

D'après le correspondant du journal *Le Temps*, à Tunis, ce concile a pris les décisions suivantes :

1° De faire réimprimer et publier dans toutes les paroisses, les canons de l'ancienne Eglise d'Afrique, à l'exception de ceux qui se trouvent aujourd'hui en contradiction avec la discipline actuelle de l'Eglise;

2° De faire réunir, pour être lus et expliqués dans les paroisses, les principaux enseignements de Léon XIII, particulièrement ceux qui concernent la paix entre les peuples chrétiens et l'abolition de l'esclavage.

3° De rendre applicable à la Tunisie les décisions portées par le concile d'Alex. de 1870 en vue d'étendre une parfaite confraternité religieuse entre les deux provinces.

Les sacrifices humains au Dahomey. Nous empruntons également au *Temps* (n° du 21 mai) les quelques détails suivants recueillis de la bouche de M. Bayol, lieutenant-gouverneur des Rivières du Sud, sur les sacrifices humains auxquels il a dû assister pendant sa précieuse mission auprès du roi de Dahomey :

« M. Bayol nous a raconté l'horreur des sacrifices humains qui eurent lieu pendant son séjour chez le roi Ogéla. On ne le pourrât, d'après lui, exagérer l'importance : ce n'est pas par ailleurs qu'il faut compter les victimes, trop nombreuses déjà, puisque, dans un seul sacrifice, on immole deux séries, l'une de 25 autochtones et l'autre de 43.

« Les crimes ont lieu le jour ou plus tard, ce n'est que la nuit venue que les hommes et les enfants se livrent aux scènes effrayantes du festin général avec

qui venait mouir. Les enfants s'emparaient des linceux qu'ils faisaient voler comme des boules et les jetterent ensuite sous des petits tas de neige où on les trouve.

« Les cadavres sont le lendemain jetés pile-voilà dans des charnières et deviennent la proie des oiseaux noirs.

« M. Bayet a été invité à assister à cetteoucherie ; mais il a fait comprendre combien ce spectacle lui serait insupportable, et il obtint de se faire représenter officiellement par un des fonctionnaires de sa ville. Il ne put en assister, cependant, à la suite des cadavres, faite en grande cérémonie. Le sang, dit M. Bayet, était répandu en si grande abondance, que j'en avais jusqu'à la cheville. »

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — Séance du 19 avril 1904 : M. Cochet présente la tome III de l'*Histoire Universelle d'Agrignon d'Andigné*, publiée pour la Société de l'histoire de France par le baron de Hubert-Jeanne (1898-1912). — M. Delisle présente l'ouvrage écrit par M. Noël Valois : *Raymond Roger, vicomte de Turenne et de Joppe d'Asiphan, d'après un document découvert par M. Camille Rosta*.

Séance du 25 avril : M. de Mély étudia la forme de la croix portée par les croisés croisés, d'après les vitraux du Suger à Saint-Denis, antérieurs à 1132, d'après les miniatures d'un manuscrit de Henri évêque de Frédeux 1^{er} (1132-1137), et d'après les peintures de la cathédrale de Chartres à Aix-la-Chapelle. — M. Lamy de la Morde fit un mémoire sur un traité du douzième siècle de l'histoire de l'Europe, au 1^{er} siècle, où nous trouvons les premiers renseignements sur la nature et la forme de ces productions, et l'on peut en conclure et en tirer des conclusions documentaires, par lesquelles des populations entières étaient introduites à la culture, ainsi que sur les dispositions populaires à l'égard des croisés, est la description de la prise de la croix, sur le rôle des prédictions dans le recrutement, pendant les croisades, etc. (lecture terminée le 2 mai). — M. Barthe de la Mure, directeur des antiquités et des arts en Tunisie, donna des détails sur les coutumes de Tunisie. Nous les les travaux de M. Toutou dans le monument carthaginois de Tachar : on trouve sur ce grand bouclier de tôle des monnaies, notamment des représentations du dieu dans l'attitude de la prière.

Séance du 2 mai : M. Robert de Lasteyrie présenta la lecture d'une inscription mal connue sur un chapiteau romain de l'église Saint-Julien de Brionne : *Melpartitus* lequel la pierre avait été enlevée. Les termes « melpartitus » désignent le diable. On voit, en effet, sur le chapiteau un malin sortant par deux démons. C'est un diable ; le diable a une queue dans un grand livre tous les poches du diable, afin de pouvoir établir ses droits sur lui au jugement dernier. M. Haureau signala, à ce propos, une autre légende du moyen âge, d'après laquelle le diable se rendait aux offices avec un grand sac pour recueillir toutes les syllabes omises

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

port sur les débris antiques en Italie, sur quelques autres copies
à Ain-Kebira, en Afrique, par MM. Audouin et Lottin et sur l'inscription de
Tixer. M. Audouin a constaté dans une inscription que les 359 Églises de
l'Étiar, près Séf, contiennent des reliques de saint Pierre, de saint Paul, de saint
Cyprien; de la terre du Bethléem, une parcelle de la vraie croix. M. Audouin
estime que le vent de l'invention de la Croix par sainte Hélène en 336 est confirmé
par ces données. M. l'abbé Duchesne proteste contre ces conclusions qui ne
tiennent pas, en effet, en faveur de l'opinion critique de leur auteur. L'Étiar-
tisme de reliques de la vraie croix dès le milieu du 4^e siècle n'était pas inconnu
et l'inscription de Tixer ne confirme, ou n'affirme en rien la réalité de l'invention
de la vraie croix.

M. Revon de Villefranc communique plusieurs inscriptions découvertes en
Syrie par les Pères missionnaires de la Compagnie de Jésus. Nous remarquons
une inscription grecque trouvée par le P. Julien à Ouis-Sémar, entre Alep et
Antioche, inscrite en tête d'un manuscrit d'une ancienne liturgie
syrienne. Elle mentionne un prêtre, nommé Jean. M. l'abbé Duchesne
explique la cause de cette appellation qui désignait au 5^e siècle le chef d'une com-
mune où il n'y avait pas d'évêque. C'était le plus souvent, comme nous l'avons
indiqué, un presbytère ou siège épiscopal qui visitait les petites communautés
voisines comme délégué de l'évêque. Les inscriptions du genre de celles de Ouis-
Sémar fournissent de précieux renseignements sur la géographie ecclésiastique
du temps. M. Clermont-Ganneau signale d'autres manuscrits en divers endroits
de la Palestine et de la Syrie où il a remarqué des noms d'évêques ou de
significatives ecclésiastiques. M. de Vogüé cite dans son livre la confirmation
d'une impression qu'il a éprouvée en Orient : toutes les liturgies chrétiennes des
5^e, 6^e et 7^e siècles, en Orient et en Afrique, ont été interpolées en manuscrits
avec descriptions.

M. Le Blant mentionne l'analyse entre les provinces qui régissent les rapports
des tribunaux avec les peuples et ceux dont s'inspirent les lois dans la même
société païenne. Il s'appuie sur le 1^{er} livre de Yaboud de Jérusalem, traduit par
H. Schwab.

Parmi les ouvrages présentés nous signalons : *Épigrammes* de Georges
de Cordus Tricou, et le second volume de l'*Histoire de la littérature grecque* de
MM. Alfred et Maurice Goussé.

Séance du 30 mai : M. J. Moreau annonce l'Académie d'une pierre latine
dont le modèle a été envoyé par Hamet bey à M. Georges Perrot. M. Moreau
est disposé à voir dans cette pierre de forme ovale un des nombreux bas-reliefs si
généralement répandus partout en régime d'une civilisation chalcidienne.

M. le Dr Verneux, médecin major à Chantilly, reprend à propos d'un
roman de l'épique de César, du 1^{er} au 10^e avant Jésus-Christ, le thème qu'il a déjà
appliqué à d'autres incidents, d'après lesquels le sujet de la scène représentée
est toujours à l'arrière par le dessin de la scène, par un jeu de mot, une allusion au

nom du patron de la médaille. Les bords représentés ont ce dernier sculpté les hauteurs d'Assiout dévotées par Cassus au Casius. Il y avait à une allée en amont de celui qui fit frapper le denier : *Lucus Casius Constantinus*.

Séance du 6 juin : M. Tabbé Dupéroux lit, au nom de M. F. Robins, correspondant de l'Académie, un mémoire sur *l'Assassinat de Sargon*. L'auteur s'efforce d'établir d'après les documents bibliques et assyriens, qu'il faut distinguer les deux rois Salmannassar et Sargon, que le second prit Samarie, alors que le premier en avait commencé le siège. M. Oppert répond que personne ne peut plus soutenir aujourd'hui l'identification de Salmannassar et de Sargon. Au lieu d'aller chercher des arguments dans le livre de Tobie qui ne saurait passer pour une source historique, il faut s'en rapporter sur ce point à une grande inscription traduite par M. Oppert, qui fixe la mort de Salmannassar au 23 août et l'avènement de Sargon à deux mois plus tard. Cette inscription attribue le prise de Samarie à Salmannassar et signale comme enfant de dolulus plusieurs batailles où les Sargonnides prétendaient avoir été victorieux.

M. J. Menant propose une explication du nom de la capitale de l'empire hittite, Kar-Kamis. Kar signifie fortresses et Kamis est le nom du dieu Kamus dont le culte était répandu en Syrie et jusqu'en Asie-Mineure. Un grand nombre de villes assyriennes portaient des noms composés de la même façon : Kar-Sabi, Kar-Sin, Kar-lisar. L'idéogramme du dieu Kamus se retrouve à la tête sur le bas-relief de Pâle comme signe du dieu qui incarne à la tête des autres divinités basses, et dans une inscription découverte à Jérusalem, sur l'emplacement même où se trouvait autrefois Harkamis.

Séance du 13 juin : M. de Vogüé lit une lettre dans laquelle M. Monodine, chargé d'une mission en Syrie, l'informe qu'il a déjà recueilli plus de mille inscriptions.

M. Oppert présente de la part de M. Stronmeyer le recueil des textes hiéroglyphiques conservés au Musée Britannique, relatifs au commencement du règne de Cambyse (529-526 avant Jésus-Christ).

II. *Journal asiatique*. — *Ferris-Mars* : R. Seint. Notes d'épigraphie indienne (voir notre chronique). — *Ed. Spach*. Note sur les Yui Tui. — *P. Subbottier*. L'Agnihotoma d'après le *Centra-Samâ d'Agnihotya* (index de l'épître publiée dans le précédent livraison). — *James Darmesteter*. La grande inscription de Dandakur (voir *Annuaire des Inscriptions*, exemplaire remis de la séance du 29 février). — *Sylvain Lévi*. Note sur l'Inde à l'époque d'Alexandre. — *Hind Gardier*. Le coléolite au Bassi Yala.

III. *Revue archéologique*. — *Mars-Avril* : *Ed. Fournet*. Le dieu gaulois au milieu sur les autels à quatre faces. — *L'hotel de Maynard* (voir notre chronique). — *H. Gauthier*. Les autels de Stuttgart. — *V. Wille*. Note sur un bas-relief chrétien trouvé à Chioscel. — *E. Mout*. Note sur une ancre en bronze romaine trouvée à la grande salle des patriarches et à la rotonde du Saint-Sépulchre à Jérusalem. — *Sul. Reinach*. Chronique d'ariani.

XIV. Révolution française — Avril : Th. Jouin, Ignée de Castelnov, 477 pages et illustrations (1807, 1808).

XV. Bulletin de l'Histoire du Protestantisme français — Avril : Adol. Bonnet, Les premiers protestants à la mort de Vercure (1530). — Adol. Lefranc, Ulrich de Hutten à Paris (1517). — H. Bousset et C. Richard, A la Tour de Costantin. — H. Weiss, Le culte du dieux aux Vaux en 1734. — M. N. Weiss, La révolutions d'Alsace-Moselle, le martyre Rilmann de la Borge et Jean Kibberg, de la pieu allemand.

XVI. Revue scientifique — 10 mai : Tardieu, Les illustrations nationales. — 21 mai : J. Menéndez, Contances et croyances des tribus de l'Amérique centrale.

XVII. Bulletin de Correspondance hellénique — Mars-Avril : H. Halles, Poules au temple d'Apollon Pion, inscription. — G. Nibel, Inscriptions de la région du Minutis. — G. Pargola, Poules de Minutis. — P. Foucart, Inscriptions de la Carie. — H. Paillet, Vagabonds au camp de la Carie.

XVIII. Mémoires — Juin : C. Masseret, Grande inscription de Nébédin. — De Chérassy, Prière en langue Man. — J. P. Martin, Le culte païen de la Vulgaris laque. — A. von Harnack, Néhémie et Esdras, Une nouvelle hypothèse sur la chronologie de l'époque de la restauration. — Ph. Cahen, Les principes de l'économie religieuse d'après MM. H. Pichot et K. Goldner.

XIX. Mélanges d'archéologie et d'histoire — A. 1 et 2 : Louis Gauthier, Les débris de Néque II à Lido, l'inscription. — H. Lefèvre, L'antiquité juive. — P. Huet, Les débris de Néque II à Lido, l'inscription. — L. Amey, Note sur un traité des requêtes en latin de Rome en 1515. — H. Gauthier, Mémoires. — L. Gauthier, Les débris de Néque II à Lido, l'inscription.

XX. Revue celtique — XI 1 et 2 : L. Gauthier, La vie de St. Malo. — H. de la Villemarqué, Antiquité de la Bretagne. — J. Lefèvre, Les débris de Néque II à Lido, l'inscription. — E. Gauthier, Versions latines de la parole de l'antiquité.

XXI. Academy — 18 avril : G. Buhle, New Latin inscriptions of Mémoires (nommes des inscriptions découvertes par M. Faltre dans les débris de temple de Néque II à Lido, l'inscription). — A. H. Jones, Latins from Egypt, (diverses communications historiques, notamment la construction de la Secre Gauthier). — Gauthier sur une des débris de Néque II à Lido, l'inscription. — 20 mai : H. Gauthier, Les débris de Néque II à Lido, l'inscription. — 21 mai : C. H. Jones, A commentary of the Babylonians. — 22 mai : H. Gauthier, Discovery of the main Babylonians of the Babylonians. — W. S. An inscription from the (Néque II à Lido, l'inscription). — 23 mai : The Babylonians of the Babylonians, de l'inscription de St. Paul en Carthage, Néque II à Lido, l'inscription. — 24 mai : The main and yield of a ship and the sign of the cross.

IX. National Review — John E. Mead, M. C. Hastings and the Greek East.

XIII. Contemporary Review.—*Jan. 2. Good.* The morality and ethics of Man. — *U. R. House.* The broad church.

XLIV. English Historical Review.—April. *Quarterly Review*, *English Literature as an Institution*.—E. Hardy. The provincial councils from Augustine to Dunstan. —T. B. G. The relationship of the antislavery movement to the temperance cause. —C. F. London. The comparative history of England and France during the last five ages.

XXV. Folk-Lore. — *John J. H. Powell*: Some popular superstitions of the Hawaiian. — *C. Haddon*: Legends from Torres Straits (p. 301). — *A. Roth*: German words and songs.

XXVI. Indian Antiquary. — *Announces:* Temple. Coins of the modern quarter shahs of the Punjab. — *Kolliam.* Three inscriptions from Uthappur to Dindur. — *Sacri.* Evidence in southern India. — *Fraser:* *Dialect.* The original Sanskrit-Glossary.

XIV. Asiatic Quarterly Review.—April: W. Lacroix, The temple

XXVIII Westminster Review.—April: Lloyd: The religion of the

XLIX Dublin Review.—*Lord Alford*. Health and sensibility in the reign of Elizabeth.—*Coffin*. Recent works on primitive Buddhism.—*Guyard*. The early history of the mines.—*Richards*. The typical character of the Cleveland ascription.

XXX Quarterly Review. — No. 240: Buddhism. — The Viking age.

XXXI. Journal of American folklore. — *H. S.* First annual meeting of the American Folklore Society. — *H. Swaine.* Folklore of the house. — *H. Swell.* Additional collection essential to a correct theory in linguistics and mythology. — *H. Lee.* The early monisms of Quetzotl. — *Stewart Cullen.* Chinese secret societies in the United States. — *J. Mooney.* Cherokee theory and practices of witchcraft. — *Prunty Rogers.* Some Salina charms. — *M. Peckler.* Tradition and modern ballad.

XXXII. Theologische Studien und Kritiken. — 1820. N. 2. Jena. Die praktische Theologie in der christl. Kirche. — Oeser, Historische und bibelwissenschaftliche Bemerkungen zum Jesaja'schen Jesaja'schen Nabalismus. — Waser, Die Vertheidigung Jona gegen den Vorwurf des Biedermeier von Heideck. — Dörflinger, Spätschicksal in der antiken Literatur der römischen Welt. — Kautzsch, Luther's Schriften an Basiliens von Jahr 1520 und seine Echtheit.

XXXIII. Beweis des Glaubens. — Auch: Borchert, Das Unsterblichkeit des Lebens des Jüng. — Hübner, J. A. Schenck, — Völkner, Die Gottesbeweise nach biblischer Lehre und nach freierdeutlicher Vernunft.

XXXIV. Jahrbücher f. protestantische Theologie — IV. 2.

Limbo zur Erinnerung an Karl von Hase. — *Moschero*, Die Verfassungsgeschichte des Landes von Lombardien und Thessalien von 1494 bis 1545. — *Kaiser*, Karl's Leben von der Kirche. — *Iselin*, Aulus und die Aulianer. — *Wieland*, Ein Heldenjahr des apostolischen Katakomben und Patristischen Meeres.

XXXV. Zeitschrift f. Missionskunde u. Religionswissenschaft. — *V. 2*: *Schöpf*, Die religiöse Entwicklung Indiens. — *Förster*, Die indische Sprache in der christlichen Evangelien.

XXXVI. Evangelisches Missionsmagazin. — *Heft 1*: *And. Holger*, Die Verfassungen der heiligen (Katakomben). — *P. Wink*, Die Entwicklung der verschiedenen Missionsgesellschaften von ihrer eigentümlichen Mission (1811) — *Joh. J. Vahl*, Die christliche Missionstätigkeit in den zwei letzten Jahrhunderten.

XXXVII. Deutsche Rundschau. — *Heft 1*: *H. Grimm*, Runen und Runen II u. III. — *Brugsch*, Tempel in Ägypten.

XXXVIII. Gegenwart. — *N° 12*: *Justus*, Begründung von Kunst.

XXXIX. Preussische Jahrbücher. — *April*: Die Darstellung des Nationalen in der Kunst.

XL. Katholik. — *April*: Das heilige Osnabrück. — Der katholische Episkopat des h. Petrus und die Frau Catharina Petri. (1811 u. 1812). — Geschichte der Kirche der christlichen Missionen. — Land und Leute der Missionen in Indien. — *Heft 1*: Missionen in der christlichen Kirche.

XLI. Magazin f. d. Wissenschaft d. Judentums. — *IV*: *Levin*, Zur Geschichte der Kabbala nach Jacobus SLX, 10. — *Reis*, Leben und Wirken des Talmudisten Chayim. — *Hofner*, Die Talmudische. — *Stern*, Zur Geschichte der jüdischen Juden von den ältesten Zeiten bis zum Ausgang des XII Jhs. — *Hofmann*, Predigt und Lektüre in der jüdischen Synagoge des M. Vogelstein.

XLII. Neues Jahrb. f. Philologie u. Pädagogik. — *1890, N° 1*: *Kunze*, Die Synonymik nach Huet. — *E. Schütz*, Zur Grammatik. — *Ludwig*, Huet und Huet. — *N° 2*: *Huet*, Die Vertheilung von Osnabrück nach den Tode der jüdischen Predigten.

XLIII. Sitzungsber. d. k. bayerischen Akademie d. Wissenschaften. (Philol., phil., Nat. Kl.). — *1890, N° 1*: *Frederick*, Zur Entstehung des Libus Osnabrück.

XLIV. Göttingische gelehrte Anzeigen. — *N° 2*: *Huet*, Osnabrück, eine jüdische Osnabrück (aus Osnabrück des M. Studenka).

XLV. Deutsche Zeitschrift f. Geschichtswissenschaft. — *III, 1*: *Huet*, Wilhelm von Osnabrück und die Göttinger Predigten (1171). — *Huet*, Die Talmudische der jüdischen Predigten Osnabrück.

XLVI. Historisches Jahrb. d. Göttinger Gesellschaft. — *II, 2*: *Emmerich*, Die Charakteristika Osnabrück. — *Huet*, Zur Quellenkunde der Talmudgeschichte des XII Jhs.

XLVII. Historische Zeitschrift. — *1890, N° 2*: *Frederick*, Osnabrück.

Wissenschaft. — **Wissenschaft.** Der Versuch eines Nationalismus in Syrien (1883). — **Wissenschaft.** Ueber das Verhältniß des jüdischen Nationalismus. — N° 3 : **Hausmann.** Der Nationalismus nach christlichem Begriff.

XLVIII. Globus. — N° 11 : **Hugues.** Hallische Volksgeschichte des Mittelalters. — N° 12 : **Van Strien.** Ueber den Grenzgebiet von Hunsland (1883 n° 16).

XLIX. Ausland. — N° 13 : **Armsen.** Die Semiten. — N° 14 : **Hausmann.** Die Gemeinschaft der Christenheit nach dem Reichthum (1883 n° 15). — **Hausmann.** Die vorgeschichtlichen Kulturen des Ostens auf Mittelamerika. — N° 17 : **Hausmann.** Die Geschichte der deutschen Sprache. — N° 18 : **Jacobson.** Die deutsche Sprache. — N° 19 : **Van Strien.** Ueber den wissenschaftlichen Nationalismus.

L. Österreichische Monatschrift f. d. Orient. — N° 1 : **Goldschmidt.** Die syrische Reise in das westlichste Gebiet der islamischen Welt. — N° 2 : **Freyl.** Die syrische Reise in das westlichste Gebiet der islamischen Welt.

LI. Theologische Studien. — VIII. 1 : **Baukman.** Prof. Weyher. **Kommunikation.** Eine kleine byzantinische und die geschichtliche von Koberger's goldenen. — **Goldschmidt.** Die syrische Reise. — **Van Strien.** Ueber den wissenschaftlichen Nationalismus. — **Van Strien.** Ueber den wissenschaftlichen Nationalismus. — **Van Strien.** Ueber den wissenschaftlichen Nationalismus. — **Van Strien.** Ueber den wissenschaftlichen Nationalismus.

LII. Theologische Tydschrift. — Mai : **J. C. Muller.** **Onderzoek** in geschiedenis der midde van de 18. — **J. C. Muller.** **Onderzoek** in geschiedenis der midde van de 18. — **J. C. Muller.** **Onderzoek** in geschiedenis der midde van de 18.

LIII. Mammoryne. — II. **Volcan.** **De midde van de 18. — J. C. Muller.** **Onderzoek** in geschiedenis der midde van de 18.

LIV. Bullettino d. comm. archeologica rom. di Roma. — **Freyl.** **Kommunikation.** Eine kleine byzantinische und die geschichtliche von Koberger's goldenen. — **Goldschmidt.** Die syrische Reise. — **Van Strien.** Ueber den wissenschaftlichen Nationalismus. — **Van Strien.** Ueber den wissenschaftlichen Nationalismus.

LV. Nuova Antologia. — 10 avri : **Goldschmidt.** **Onderzoek** in geschiedenis der midde van de 18. — 15 Mei : **Hausmann.** **Onderzoek** in geschiedenis der midde van de 18.

BIBLIOGRAPHIE

RECHERCHES.

J. Ebel, *Der vedische Mythos des Yama verglichen mit 400 analogen Typen der germanischen, griechischen und germanischen Mythologie.* — Braunschweig: Vieweg; 8 m.

J. M. Satake et H. Ebel, *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Punjabi manuscripts in the Bodleian Library.* — I. The Persian manuscripts. — Oxford: Clarendon Press.

J. Bousquet, *Les grands jours de la monarchie.* — Paris: Edouard Lemerle; 10 fr.

B. Bouvier, *Religions et civilisations : études de religions comparées.* — Napier: typ. de l'Université; in-8 de 2 et 47 p.

REVUES.

Theologische Literaturzeitung, v. IX (année 1886). — 4^e fasc. Leipzig, par M. H. Siegfried et H. W. Meyer. — Darmstadt: Schwesinger; in-8 de 128 p.; 4 m.

A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2^e et dernière édition.* — Freiburg: Mohr; in-8 de xiv et 780 p.; 47 m.

L. Beyerle, *Grundriss der Geschichte, I. IX (2^e édition de la continuation de l'ouvrage des manuscrits de Harnack).* — Freiburg: Herder; in-8 de xiv et 472 p.; 10 m.

W. Leffoy, *The christian ministry : its origin, constitution, nature and work : a contribution to pastoral theology (Dodd's Lectures).* — London: Hodder; in-8 de 378 p.; 14 sh.

Barthelemy de Mandat, *Traité d'innocence chrétienne.* — Paris: Vrin; in-8 de 404 p.

H. B. Swyer, *The eternal Christ, the moral power of history (Beall Lectures).* — New-York: Putnam; in-16 de 94 p.; 1 d.

A. Eisenberg, *Jerusalem and Canaan. Ein historischer Essay mit bes. Rücksicht auf die Bedeutung Canaan's für die Identität und Christenthum.* — Berlin: Mayer et Müller; in-8 de 24 p.; 40 pf.

L. Alsterger, *Die christliche Eschatologie in den Studien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Test, mit bes. Rücksicht der jüdischen Eschatologie im Talmud I.C.* — Freiburg: Herder; in-8 de 48 et 383 p.; 5 m.

J. Hall, *The synagogue, and the temple, the germ and model of the christian church*. — Londres, Fowkes; in-8 de 310 p.; 5 sh.

H. Völter, *Die Komposition der paulinischen Hauptbriefe*. I. Der Römer- und Galaterbrief. — Tübingen, Hakenhäuser; in-8 de iv et 175 p.; 2 m. 40.

H. K. Hoff, *Das erste Kirchengleich, ein authentischer Bericht über Jesus von Nazareth, nichtbibelgemäss, debattiert und erklärt*. — Harnum, Hoff; in-8 de xvi et 94 p.; 2 m.

Sabat. *Abbas*. Vie de saint-Ansime, édition avec notes par A. F. Maunoury. — Paris, Deshayes; in-12 de 28 p.

A. Verger, *Vie de Saint-Ansime le Grand, patriarche des cénobites*. — Tours, Mame; in-8 de xi et 410 p.

Landolt, *opus omnia*, édition S. Brundt et U. Landmann. I. *Incursus Institutionum*. — Vienne, Tempaty (t. XIX de Corp. script. eccl. lat.); in-8 de xxvii et 784 p.; 2 m.

C. Naud, *Le poète Fortunat*. — Paris, Gauthier-Villars; in-16 de xii et 218 p.

C. Cremon, *Die Liturgie des heil. J. Chrysostomus mit Uebersetzung und Kommentar*. — Göttingen, Nordmann; in-8 de iv et 110 p.; 2 m. 80.

J. F. Wiff, S. Willrad, *Apokal der Sachsen und Friesen an der deutschen Sechste und erste Hinfahrt von Bremen*. — Breslau, Müller et Seiffert; in-8 de xvi et 100 p.; 80 pf.

Annales ecclésiastiques de l'année 1884 et depuis 1429 jusqu'à G. *Le Comte*. Vol. VI (1858-1884). — Minerva; in-4 de 568 p.; 25 fr.

G. Hofmeister, *Bernhard von Clairvaux*. — Berlin, Gaertner; in-4 de 38 p.; 1 m.

B. Gerson, *Des poivres sainte attitudes à saint Bernard*. — Paris, Klincksieck; in-8 de 102 p.

R. Köhler, *Kleine Studien zur Geschichte der Kreuzzüge*. — Berlin, Gaertner; 1 m.

Albert May, *Palaeographia episcopi Opera omnia*, 2^e ed., *Laigraphia reliquiae insignis cura*. A. Hugnet, t. I. — Paris, Vives; in-8 de xxvii et 325 p.; 4 2 m.

M. Fournier, *L'Eglise et le saint romain au x^e siècle, à propos de l'investiture de la bulle « Super Speculum » d'Honorius III qui interdit l'investiture au saint romain à Paris*. — Paris, Leroux; in-8 de 44 p.

E. Fiedler, *Ueber die Selbstverleugnung bei den Hauptvertretern der deutschen Mystik des Mittelalters*. — Leipzig, Fock; in-4 de 46 p.; 1 m. 20.

G. Löffler, *John Hus, ein Lebensbild aus der Vorgeschichte der Reformation*. — Halle, Neuneyer; in-8 de viii et 146 p.; 1 m. 20.

J. Deßinger, *Luther. Eine Skizze*. — Freiburg, Herder; in-8 de 63 p.; 81 pf.

L. Häfner, *Ignatius von Loyola und Martin Luther*. — Paderborn, impr. de St. Bonifatius; in-12 de 64 p.; 20 pf.

Bogenlagen's Briefwechsel, ed. O. Vogt. Nachrichten. — Stuttgart, Sauer; in-8 de 18 p.

A. von Dreyer. Kaiser Karl V und die römische Curie (1544-1546). 4^e partie: Von der Eröffnung des Tridentiner Concils bis zur Begegnung des Kaisers mit dem heussischen Landgrafen in Speier (Kaiser des Mém. de l'Ac. des Sciences de Bologne). — Munich, Franz; in-4 de 18 p.; 3 m. 30.

J. Calvin Opera, edd. Baum, Goussier et Rousset, t. xxi (Corpus Reformationis vol. LXX). — Berneruck, Schweizerische; in-4 de 600 col.; 12 m.

P. Lagetier. Un anfr de la vie spirituelle à la fin du xviii^e siècle. Vie et Lettres spirituelles de monsr Jean de la Roque, vicar général d'Auch. — Langres, Rabat. Bidaud; in-18 de x et 303 p.

J. Schmälder. Geschichte der evangelischen Kirche d. Elsass in der Zeit der französischen Revolution (1789-1802). — Strasbourg, Schmidt; in-8 de xi et 307 p., 3 m.

E. Roumergue. Essai sur l'histoire du culte réformé principalement au xv^e et au xv^e siècles. — Paris, Fischbacher; in-12, 3 fr. 50.

JURISPRUDENCE ET ÉCONOMIQUE.

A. Zehn. Das Dogmencomitum. Eine Substanzschrift wider modern-kritisches Unwesen. — Göttingen, Besserman; in-8 de vii et 122 p.; 1 m. 60.

G. F. Dehnen. Joseph LIII, das Prophetenwort vom Schicksal des Heilmittlers mit besonderer Berücksichtigung der synagogalen Literatur kritisch. — Leipzig, Ficker; in-8 de iv et 56 p.; 1 m.

A. Loisy. Histoire du canon de l'Année Trinitaire. Leçon d'histoire ecclésiastique professée à l'École supérieure de théologie de Paris pendant l'année 1889-1890. — Tours, Mame; in-8 de 363 p.

M. Vermeil. Les résultats de l'exégèse biblique. — Paris, Letoux; in-18 de vii et 232 p.

J. v. Snygeer. Geschichte der Philosophie des Idealismus. — Leipzig, Friedrich; in-8 de xii et 300 p.; 8 m.

RECHERCHES HISTORIQUES ET LITTÉRAIRES.

B. Schübert. Herodot's Darstellung des Cyrusage. — Breslau, Koebner; 2 m. 40.

W. Heuser. Träume in der abentheuerlichen Segalliteratur. — 2 m.

R. Lach. De titulis graecis epistolarum. — Leipzig, Fock; 1 m. 40.

A. Cuvier. Die attischen Urkunden, 1^{re} liv. — Berlin, Spemann; 65 m.

Je. van Dyk. Hetconflicth tusschen Socrales en xru euk. — Groningen, Noordhoff; in-8 de x et 83 p.

CA. Diehl. Excursions archéologiques en Grèce. — Paris, Colin; in-18, 4 R.

RELIGION DE L'ASIE

W. Alpa Barth. *The questant of king Milinda*. (T. XXXV des Sacred Books of the East). — Oxford, Clarendon Press.

H. Oldenberg. *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*; 2^e éd. — Braunschweig, Schwetschke; in-8 de 26 cm et 420 p.; 3 m.

FOUR ASIES

O. Fried. Cassali. *populari tradizionni*. Vol. VII. *Traditioni ed uni quili-panischi Sormanni*. — Torino, Loescher, 5 fr.

Th. Frede. *Das Heidenthum in der christlichen Kirche. Bilder aus dem religiösen und ethischen Leben Südtirols*. — Gotha, Perthes, 2 vol., 10 m.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME VINGT ET UNIÈME

ARTICLES DE FOND

	Page
Le livre de la Genèse, par M. Ch. Pieperstrang	1
Études védiques, par M. Paul Jignaud :	
1 ^{re} Traduction d'un Hymne à l'aurore (Rig-Veda. I, 123)	63
2 ^e Deux approximations récentes du Rig-Veda.	301
Saint Louis, par M. F. Courdemoult	110
Les troubles gnostiques d'Orford, par M. R. Amstutz	175 et 261
Le roman dans l'islam, par M. J. Gauthier	285

MÉLANGES ET DOCUMENTS

Le Chanson de Roland, par M. Edouard Montet	218
Les manéges de M. Holgeren Smith sur la religion des Sautes, par M. S. Arthur Strong	212

REVUE DES LIVRES

Maurice Vernes. <i>Préface d'histoire juive</i> (M. Edouard Montet). . .	87
— <i>Les érudits de l'exégèse biblique</i> (M. Ch. Pieperstrang) . . .	224
C. Chammay. <i>La religion dans la Bible</i> (M. S. Strong).	104
P. Lodsien. <i>La doctrine de la sainte Croix</i> (M. E. Picard)	110
Wasson. <i>Der halypenische Talmud</i> (M. Mayer Landauer)	114
Ayumu Fujishima. <i>Le bouddhisme japonais</i> (M. Paul Boët) . . .	118
E. de Harber. <i>Le Sino-Ille</i>	
E. Lefebvre. <i>Les hypogées royales de Thèbes</i> } (M. Jean Bérthé) . . .	118
E. Amelinckx. <i>Histoire de saint Paléologue</i> }	
M. Soyens. <i>Études sur la religion musulmane et le moyen âge oriental</i> (M. J. R.)	230
F. Barthgen. <i>Inditige sur semitischen Religionsgeschichte</i> (M. S. Kantyl)	227
R. Basset. <i>Le langage hébreu</i> (M. R. Amstutz)	231

- Folklore: Le Hild, p. 241; (252); Contes et Traditions, 228;
 Kasse, Volkstüm der Bielefeld, 114.
 Nouvelles (deux): France (p. 115, 255, 441); Alsace (p. 132, 141,
 444); Allemagne (p. 240); Suisse (p. 245); Amérique (p. 134, 247).
 La jeunesse de Bordeaux, p. 211.

DISTRIBUTION DES PASSAGES ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS

SAVANTS	125, 248 et 354
ÉLÈVES	143, 250 et 363

Le Gérant: Emory LEROUX.

• •

REVUE

—

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME VINGT-DEUXIÈME

• •

THE HISTORY OF THE
REPUBLIC OF THE UNITED STATES

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

REVUE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTÉL, membre de la Société Asiatique ; L. BOUILLÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; P. DECHAMPE, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; L.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers ; A. LAFAYE, professeur à la Faculté des lettres de Lyon ; G. MASPÉRO, de l'Institut, professeur au Collège de France ; E. REICAN, de l'Institut, professeur au Collège de France ; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France ; C. P. TILLE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

ONZIÈME ANNÉE

TOME VINGT-DEUXIÈME



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1890

中國通史

中國通史綱要

中國通史綱要



中國通史綱要

ÉTUDES SUR LES ORIGINES DE L'ÉPISCOPAT

LA VALEUR DU TÉMOIGNAGE D'IGNACE D'ANTIOCHÉ

Les épîtres qui nous sont parvenues sous le nom d'Ignace d'Antioche défrayent depuis trois siècles les controverses des historiens du christianisme primitif. On a dépensé à leur sujet autant d'érudition qu'autour des plus remarquables chefs-d'œuvre de l'antiquité. Il s'en faut cependant qu'elles méritent à un titre quelconque de figurer parmi les trésors littéraires, philosophiques ou religieux du monde antique. A l'exception de l'Épître aux Romains qui a conservé l'étrange saveur d'une âme passionnée pour le martyre, elles n'ont pas de valeur intrinsèque. Leur notoriété n'enlève sans doute pas le niveau auquel parviennent tous les textes d'une époque mal documentée, quelle que soit leur valeur, si les controverses confessionnelles entre catholiques et protestants n'avaient pas attiré sur elles l'attention des historiens.

La thèse fondamentale plaidée par l'auteur de ces épîtres, c'est, en effet, l'obligation pour les fidèles de se grouper autour de leur évêque. Il y revient sans cesse, excepté dans l'Épître aux Romains; c'est son idée fixe et, l'on pourrait ajouter, la seule idée qui se dégage de son esprit plus fécond en paroles de rhéteur qu'en fortes pensées. La littérature ecclésiastique ne manque pas de documents de toute nature consacrés à la même thèse; mais nos Épîtres se présentent comme le témoignage, de beaucoup le plus ancien, en faveur de l'autorité épiscopale, puisque la tradition place le martyre de leur auteur sous le règne de Tra-

jan, au commencement du ^{iv} siècle, et considère Ignace comme un disciple des apôtres. De là leur importance pour les controversistes. Lorsque les réformateurs, notamment les calvinistes, eurent rompu avec le système épiscopal pour rétablir un gouvernement presbytéral plus conforme au modèle de la synagogue biblique, les apologistes de l'Église catholique leur opposèrent naturellement le témoignage des Épîtres d'Ignace qui attestait l'autorité épiscopale dès le lendemain de la mort des apôtres. Et, tout naturellement aussi, les calvinistes furent amenés, par l'étude minutieuse de ces épîtres, à en rejeter l'authenticité, puisqu'elles ne cadrèrent pas avec une conception du christianisme primitif qu'ils pouvaient, d'autre part, étayer de solides arguments. Sur ce point spécial, comme pour tant d'autres problèmes de l'histoire, ce sont des intérêts ecclésiastiques et confessionnels d'abord, les besoins des systèmes historiques ensuite, qui ont donné le branle à l'étude critique des documents et qui ont aiguë la sagacité des érudits. Il est convenu de s'en plaindre. Il serait plus juste de reconnaître que sans les passions politiques et ecclésiastiques, sans l'esprit de système en quête d'arguments historiques, l'histoire scientifique n'aurait jamais pris naissance. La vérité historique, impartiale et, comme on dit, objective, se dégage d'elle-même de la rivalité entre érudits, comme la sentence du juge se dégage des plâces que les avocats rivalisent d'analyser dans l'intérêt de leurs clients respectifs.

Aujourd'hui notre appréciation sur la valeur du gouvernement épiscopal ne dépend plus de son origine apostolique, et les grandes constructions systématiques des historiens du christianisme primitif ont été trop souvent remanées pour couvrir de leur ombre l'indépendance du jugement critique. C'est au point de vue purement historique, pour comprendre la formation du gouvernement de l'Église chrétienne, pour retracer les origines de l'épiscopat chrétien, qu'il faut se faire une opinion raisonnée sur les Épîtres d'Ignace, non seulement sur leur authenticité et la date de leur composition, mais encore sur la valeur et la portée du témoignage qu'elles nous apportent. Aucune histoire de l'épiscopat primitif n'est possible sans règlement antérieur des problèmes qu'elle soulève.

C'est à ce travail préalable que sont consacrées les pages suivantes. Elles ont pour but de déterminer la valeur du témoignage fourni par les Épîtres d'Ignace sur les origines de l'épiscopat. En dégagant des beaux travaux de la critique moderne à leur sujet les conclusions qui paraissent le mieux établies, on rend service, d'autre part, à tous ceux qui ne se sont pas plongés eux-mêmes dans les laborieuses publications des théologiens et auxquels manque un clair résumé de leurs discussions¹.

I

Calvin et les Centuriateurs de Magdebourg avaient plus que des raisons ecclésiastiques pour rejeter ou mettre en doute l'authenticité des Épîtres d'Ignace. Le moyen âge, en effet, avait légué au xve siècle une collection de dix-sept lettres dont plusieurs étaient manifestement inauthentiques. C'étaient les Épîtres aux Éphésiens, aux Magnésiens, aux Tralléens, aux Romains, aux Philadelpheins, aux Smyrniens, à Polycarpe, formant un premier groupe de sept lettres, sentes connues d'Éusèbe. Venaient ensuite une Épître de Marie de Cassobola à Ignace, la réponse de celui-ci, ses Épîtres aux Tarseens, aux Antiochiens, à Hérode (digne d'Antioche et successeur d'Ignace), aux Philippéens, deux Lettres à saint Jean l'apôtre, et une à la Vierge avec un billet de celle-ci.

Les quatre dernières n'existaient qu'en latin. Leur caractère apocryphe sautait aux yeux. Elles furent tout de suite éliminées. Les treize autres² renfermaient des passages certainement inau-

1) Il convient de signaler dans notre littérature française moderne : l'étude de *Ignace d'Antioche*, insérée par M. A. Kappeler dans l'*Encyclopédie des Sciences religieuses*, du M. Houtenberger (t. VI, p. 458 et suiv.), bon résumé des arguments que vaut les adversaires de l'authenticité; et les p. x à xxviii de l'introduction, ainsi que la ch. xiii (p. 125 à 126) du t. V de l'*Histoire des origines du Christianisme*, de M. Reuss, pour lequel l'Épître aux Romains seule paraît authentique. — En allemand et en anglais les travaux abondent.

2) La première édition latine, publiée par Leffevre d'Étaples (Paris, 1486), fut complétée par Champollion (Gênes, 1530). L'édition grecque primitive est celle de Val. Paterus (Bilingue, 1557).

identiques; Denis Petau lui-même était obligé d'y reconnaître au moins des interpolations¹. Il y avait, entre le texte que l'on possédait et celui que les auteurs anciens reproduisaient dans leurs citations, des différences telles, qu'il était impossible à un juge non prévenu de reconnaître le romanisment dont le plus ancien avait dû être victime. Mais celui-ci n'existait plus. L'archevêque anglican Uscher (première moitié du xvi^e siècle) sut le découvrir, au moins en version latine. L'histoire de sa découverte, telle que la rapporte M. Lightfoot, est assez curieuse pour mériter d'être signalée au passage. Il observa que les citations des Épîtres par trois écrivains ecclésiastiques anglais, Robert de Lincoln (Robert Grossatesta, vers 1250), John Tysington et William Wodeford, deux franciscains d'Oxford, à la fin du xiv^e siècle, refovaient du même texte perdu que reproduisaient les citations des anciens. Il en conclut que les bibliothèques d'Angleterre devaient contenir un manuscrit quelconque dans lequel ce texte primitif aurait été conservé. Sa supposition ne tarda pas à être confirmée par la découverte de deux manuscrits d'une traduction latine qu'il attribua à Robert Grossatesta lui-même². Deux ans après la publication de ses découvertes (1656), Isaac Voss, d'Amsterdam, publiait le texte grec correspondant, retrouvé dans un manuscrit de Florence (1646), auquel il manquait cependant l'Épître aux Romains. Enfin, en 1689, cette lacune était comblée par Rainart, dans ses *Acta martyrum sincera*, d'après un ms. Colbert.

Des lors, on possédait donc à la fois l'original grec et une version latine très littérale du texte primitif des Épîtres d'Ignace. Mais seules, les sept premières épîtres communes d'Eusèbe et citées par lui d'après ce même texte, avaient été retrouvées dans cette recension primitive. Un nouveau départ s'imposait dans les écrits transmis du moyen âge sous le nom d'Ignace. Si, à l'époque de

¹ Cf. J. B. Lightfoot, *The apostolic Fathers*, 3^e partie : S. Ignace, 8. *Prolegomena*, 2^e éd. (1889, vol. 1, p. 228). — Toutes nos citations des Épîtres d'Ignace sont faites d'après cette édition.

² *Ibid.*, p. 76 et suiv. M. Lightfoot a transformé cette hypothèse déjà très vraisemblable en certitude.

la Renaissance et de la Réforme, on avait définitivement éliminé les deux Épîtres à saint Jean l'apôtre et la correspondance avec la Vierge, au *xvi^e* siècle les découvertes d'Ussher et les publications de Voss et de Ruinart eurent pour conséquence l'élimination des six Épîtres de Marie de Cassobola à Ignace, d'Ignace à cette même Marie, aux Tarsiens, aux Antiochiens, à Haron et aux Philippins. Non seulement ces Épîtres sont inconnues aux auteurs ecclésiastiques jusqu'à la fin du *vi^e* siècle, mais elles trahissent par toute sorte de détails leur origine postérieure. On y retrouve partout les mêmes caractères qui distinguent les additions faites au texte primitif des sept premières épîtres, en sorte qu'il y a tout lieu de supposer que le même auteur qui les a composées, probablement dans la seconde moitié du *iv^e* siècle, est également responsable des interpolations qui ont dénaturé les sept autres. Malgré quelques contestations impuissantes, on peut considérer comme fait définitivement acquis, d'une part l'inauthenticité des six épîtres éliminées par Ussher, d'autre part l'autorité exclusive de la recension plus courte des sept premières épîtres publiée par Voss et Ruinart. Ces conclusions sont universellement admises aujourd'hui : il n'est pas nécessaire d'y insister¹.

Allégées de leurs additions compromettantes, les sept Épîtres aux Éphésiens, aux Magnésiens, aux Tralléens, aux Romains, aux Philadelpiens, aux Smyrniens et à Polycarpe, n'en restèrent pas moins soumises à de vives attaques de la part de la critique théologique. Puisqu'elles avaient été interpolées après l'époque d'Eusèbe, elles avaient bien pu subir auparavant un traitement analogue. Puisqu'un faussaire avait fabriqué de toutes pièces au *iv^e* ou au *v^e* siècle des lettres apocryphes d'Ignace, un autre faussaire plus ancien avait bien pu mettre, sous le nom vénéré du martyr d'Antioche, des lettres destinées à servir l'au-

(1) Voir la discussion très détaillée dans Legentilac, I, p. 246 et suiv. Je me borne à noter que dans la version antiochienne, qui est antérieure, les Épîtres VIII à XIII de la recension plus longue ont été rajoutées aux sept premières de la recension plus courte.

totale épiscopale. Les adversaires de l'institution apostolique furent, en général, d'avis qu'elles étaient inauthentiques, et la controverse se perpétua sans modifications notables depuis les beaux travaux de Dailly et de Pearson¹, jusqu'à ce que la publication d'un nouveau texte syriaque par Cureton, en 1843, eût apporté à la discussion un élément jusqu'alors inconnu.

Cureton avait découvert, dans une collection de manuscrits syriaques acquis par le British Museum, une version des trois Épîtres à Polycarpe, aux Éphésiens et aux Romains, qui présentait une recension notablement moins développée que le texte grec publié par Voss et Ruinart. Cette fois, on eut tenir enfin les lettres authentiques du Père apostolique. Le syriaque avait conservé le document primitif, trois lettres seulement sur les sept, et d'une forme plus simple. Le texte de Voss n'était qu'une première édition des remaniements et des compléments apocryphes dont ses épîtres infortunées devaient être victimes à plusieurs reprises². C'était la confirmation la plus solennelle des interpolations soupçonnées par certains critiques. Bon nombre de ceux qui les tenaient pour suspectes, se jetèrent avec enthousiasme sur cette solution. M. de Bunsen, notamment, contribua beaucoup à l'accréditer dans le monde scientifique³. Seuls, les adversaires les plus décidés de l'authenticité refusèrent de faire chorna. Baur et ses disciples de l'école de Tübingue repoussèrent la recension syriaque non moins que la recension de Voss, les mêmes raisons qu'ils faisaient valoir contre l'une leur paraissant valables à l'égard de l'autre⁴.

1) Jean Dailly publia à Genève, en 1655, le remarquable ouvrage *De scriptis quæ eût Dionysii Areopagitæ et Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur libri duo*, sur lequel les adversaires de l'authenticité des Épîtres d'Ignace ont vécu jusqu'au milieu du xix^e siècle. Sa critique est, sans doute, dominée par des préjugés oecuméniques, mais elle est singulièrement bien nourrie et variée. — L'ouvrage de Pearson parut en 1672 sous le titre : *Vindiciæ Epistolarum S. Ignatii*.

2) Voir les *Vindiciæ Ignatianæ* de Cureton, qu'il publia en 1846, ou en sa après son édition du texte syriaque, et son *Corpus Ignatianum* (Londres, 1849).

3) Von Bunsen, *Die drei Briefe und die vier neuesten Briefe des Ignatius von Antiochien et Ignatius von Antiochien und seine Zeit* (Hambourg, 1847).

4) F. Chr. Baur, *Die Ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker* (1848).

La thèse de Cureton et de Benzen se heurta à une objection plus grave encore auprès de plusieurs orientalistes de valeur, qui se refusèrent à reconnaître dans la version syriaque le texte primitif et maintinrent que c'était un simple abrégé du texte grec déjà connu¹. Un examen approfondi des différentes versions devait justifier leur opinion. Sous l'impression des découvertes antérieures qui avaient établi la supériorité du texte grec le moins long sur l'autre, on avait conçu trop facilement de la concision plus grande du texte syriaque de Cureton à son authenticité. Aujourd'hui cette opinion est généralement abandonnée. Il est certain qu'il a existé une version syriaque complète des sept épîtres d'après le texte grec connu. Cette version est ancienne, car la traduction arménienne, dont les orientalistes compétents s'accordent à reconnaître la haute antiquité, a été faite d'après elle. Or, les passages du texte syriaque de Cureton, partout où l'abréviateur n'a pas modifié l'original, concourent exactement avec la version arménienne et, par conséquent, aussi avec la version syriaque complète d'après laquelle celle-ci a été faite. Pour maintenir l'antériorité du texte de Cureton, il faudrait admettre que le traducteur de la version syriaque complète a interpolé dans le texte syriaque plus connu déjà existant une traduction de toutes les additions faites au texte grec amplifié, en même temps qu'il ajoutait aux trois épîtres primitives les quatre écrites qui forment avec elles le groupe des sept lettres dans la recension de Voss. Combien plus simple est l'hypothèse qu'un scribe quelconque a fait un abrégé de trois épîtres déjà traduites en syriaque !

Il y a, d'ailleurs, beaucoup de considérations nécessaires à faire valoir, que l'on trouvera exposées tout au long dans l'édition des *Épîtres d'Ignace* par Lightfoot². Le texte syriaque abrégé des trois épîtres provoque les mêmes objections que le texte grec des sept épîtres, de la part des critiques qui, pour des raisons dogmatiques ou historiques, se refusent à admettre qu'elles puissent ra-

1) Voir l'édition de la version arménienne des *Épîtres d'Ignace* publiée à Leipzig, en 1812, par Fickermann, et les *Mémoires Ignatiens*, de Metz.

2) 1, p. 236 et suiv.

monter jusqu'au commencement du ^{iv}^e siècle. On ne voit pas, en vérité, quel intérêt un faussaire aurait eu à modifier les trois épîtres primitives, alors qu'il n'y avait en elles rien qui ne s'accordât parfaitement avec les quatre lettres qu'il leur adjoignait.

La controverse suscitée par la découverte de Cureton peut donc être considérée comme une grande parenthèse dans l'histoire littéraire des *Épîtres d'Ignace*. Aujourd'hui, comme avant 1843, nous nous trouvons en face du groupe des sept épîtres mentionnées par Eusèbe, selon la reconnaissance de Voss¹. C'est sur elles que doit porter la discussion de l'authenticité des écrits d'Ignace. Mais la vive agitation provoquée par la thèse de Cureton et de Bunsen n'a pas été inutile. Elle a infusé une vie nouvelle aux recherches de la critique. N'eût-elle eu d'autre conséquence que de susciter les éditions et les dissertations de Zahn et de Lightfoot, destinées à la réfuter, que nous devrions encore reconnaître son excellente influence. Les travaux de M. Zahn ont complètement renouvelé la question ignatienne². Quant à la publication des *Épîtres d'Ignace* et de Polycarpe par le savant évêque de Durham, dont la seconde édition a paru l'année dernière, quelques mois seulement avant la mort de l'auteur, c'est un véritable monument de l'érudition moderne³. On peut différer d'avis avec

1) Nous nous bornerons plus loin l'hypothèse de M. Denon qui met à part l'Épître aux Romains, la seule à laquelle il reconnaît des caractères d'authenticité.

2) M. Zahn a donné le coup de grâce à l'hypothèse de Cureton et de Bunsen et tel est avec une grande puissance d'argumentation la cause de l'authenticité des sept Épîtres dans son *Ignatius von Antiochia* (Götting, 1873). Il a publié le texte des Épîtres, en 1876, dans la collection bien connue des *Patrum apostolicorum Opera*, de MM. Gohmert et Harnack (Seri. II, Leipzig, Hinrichs). — Parmi les autres travaux publiés en Allemagne durant les vingt dernières années, je signale l'ouvrage de théologien autrichien, Fock : *Die Echtheit der ignatianischen Briefe nach neuer methode* (1883).

3) J. B. Lightfoot, bishop of Durham, *The apostolic Fathers. II, S. Ignatius, S. Polycarp*. Revised texts with introductions, notes, dissertations and translations (London, Macmillan). La première édition est de 1885, la seconde de 1897. Celle-ci, peu différente de la première, comprend trois forts volumes gr. in-8 de mm-717, vi-611 et xi-524 p., chaque volume étant muni d'un index détaillé. Le premier volume renferme l'introduction générale, les discussions critiques, les dissertations historiques, etc. Le second volume contient le texte des sept Épîtres reconnues par l'auteur comme authentiques, les Actes du martyre d'Ignace avec

lui, mais, à moins de découvertes nouvelles qui fassent connaître des textes ou des documents jusqu'à présent cachés, son œuvre restera le *standard work* qui servira de point de départ à tous les travaux ultérieurs ; car on y trouve tous les textes, tous les renseignements, toutes les données historiques qui se rapportent de près ou de loin à l'œuvre d'Ignace, avec un luxe de détails, une clarté d'exposition et une exactitude d'exécution typographique bien rarement égales dans les écrits de ce genre.

II

L'auteur présumé du groupe des sept lettres est un personnage fort mal connu. D'après Origène et d'après Eusèbe, il aurait été le second évêque d'Antioche, si l'on ne compte pas l'apôtre Pierre. Il aurait succédé à Eudaios en 69 et serait mort martyr en 107¹. De bonne heure il fut rangé parmi les disciples de l'apôtre Jean, de même que tous les principaux conducteurs des communautés chrétiennes d'Asie Mineure au commencement du II^e siècle². D'autre part, il est considéré comme un disciple de Paul, tandis qu'Eudaios aurait été disciple de Pierre³. Le fait est que l'on ne sait rien de sa vie. Il y a plus de renseignements sur sa mort, mais ils sont en grande partie sujets à caution. Un point semble certain, pour autant qu'il peut y avoir de certitude en ces matières mal documentées, c'est qu'il mourut martyr : et,

une longue introduction critique et la traduction anglaise des textes grecs. Le troisième volume contient la traduction latine d'origine anglaise, les fragments syriaques (les Épîtres de Corinthe, etc.), le texte grec de la reconversion simplifiée, les fragments coptes et arabes, la *Præfatio* de Hier., l'Épître de Polycarpe, la *Vie* de Polycarpe attribuée à Pionius et des traductions anglaises des Épîtres d'Ignace. — Le seul défaut de cette édition monumentale, c'est de n'être fort cher.

1) Origène, *VP Rom.* en Lucien (éd. Delarue, III, 939 a) ; Eusèbe, *Chron.* (éd. Delarue), place le commencement de l'épiscopat d'Ignace au Pâque 2065 d'Abraham, et mentionne le martyr à la suite du fus 2123 (*Mat. Eccl.*, III, 22 et 23).

2) Jérôme, *Chron.*, an 2110.

3) *Concl. apostol.*, VII, 46.

très vraisemblablement, il fut livré aux bêtes dans l'amphithéâtre à Rome. Déjà Irénée mentionne le martyre, et Origène atteste qu'il fut consummé à Rome¹. Ce sont là des témoignages positifs que l'on ne peut pas contester comme celui de l'Épître de Polycarpe² ou comme les indications des épitres elles-mêmes attribuées à Ignace. La parole d'Origène a d'autant plus de valeur qu'il avait de nombreuses relations en Palestine et en Syrie et qu'il était ainsi à même d'en connaître l'histoire.

Le groupe des sept lettres nous apprend qu'Ignace, condamné aux bêtes à Antioche, durant une période d'agitation parmi les chrétiens de cette ville, est conduit sous escorte à travers l'Asie Mineure pour être expédié, — à sa propre requête, semble-t-il, — sur Rome, comme approvisionnement pour les jeux du cirque. A Smyrne, où il fait une halte, il reçoit des délégués des communautés d'Éphèse, de Magnésie et de Tralles auxquelles il adresse trois lettres, et s'entretient avec les fidèles de l'église locale, notamment avec Polycarpe. C'est de Smyrne aussi qu'il écrit la remarquable Épître aux Romains, les priant de ne faire aucune démarche pour obtenir sa grâce, afin qu'il ne soit pas privé de mourir pour Dieu³. Un nouvel arrêt se produit à Alexandrie Trane, où il est rejoint par des coreligionnaires de Cilicie et de Syrie qui lui apportent des nouvelles rassurantes d'Antioche. D'Alexandrie il écrit aux chrétiens de Philadelphie, à ceux de Smyrne et à leur évêque Polycarpe. L'Épître écrite peu après par Polycarpe aux fidèles de Philippes permet encore de suivre Ignace jusqu'en Macédoine; mais à partir de son passage à Philippes on perd complètement ses traces. Les Actes de son martyre, en effet, n'ont aucune valeur historique. Il en existe plusieurs recensions dont les deux types principaux sont représentés par deux mss, du fonds Calbert et du Vatican⁴. Tous deux

1) *Adv. Hæc.*, V, 28, 4. — Origène, l. c.

2) Ch. ix.

3) M. Routh a donné la traduction de la plus grande partie de cette Épître dans *Les Évangiles*, p. 485.

4) Le ms. grec de la Bibl. nat. 1451 (Calbert 450) a été publié par Raimart, *Acta mart. sanct.*, p. 605 et suiv. Le ms. du Vatican 896 a été publié par Dessau

mettent en scène Ignace et Trajan dans des conditions phantastiques: le premier placé, la rencontre à Antioche, le second à Rome. D'après les Actes dits antiochiens, Ignace est condamné à Antioche, livré aux bêtes à Rome, ce qui est, en effet, l'hypothèse la plus vraisemblable. D'après les Actes dits romains, la condamnation et l'exécution ont lieu l'une et l'autre à Rome.

Tout ce que nous savons de la vie d'Ignace, en dehors du fait même de son existence à Antioche et de son martyre à Rome, dépend donc des épîtres qui portent son nom et de l'Épître de Polycarpe aux Philippiens. Les autres documents qui font mention de lui sont d'une époque trop tardive pour mériter quelque créance; leurs enseignements dérivent, d'ailleurs, en dernière analyse de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe, laquelle, à son tour, repose sur le témoignage des sept épîtres citées par lui. Ce n'est pas l'histoire de l'évêque d'Antioche qui peut contribuer à établir ou à renverser l'authenticité des Épîtres; c'est, au contraire, l'examen de celles-ci qui doit confirmer ou infirmer les renseignements historiques sur leur auteur.

Le contenu des Épîtres est, en général, assez insignifiant et se prête mal à l'analyse. Dans l'Épître aux Romains, l'auteur affirme son désir ardent de mourir de la mort salutaire du martyr. Dans les six autres, Ignace adresse des conseils et des exhortations aux églises qui lui ont délégué des députés ou à celles qu'il a visitées au cours de sa transportation à travers l'Asie Mineure: Demeurez unis, fuyez les fausses doctrines, surtout les enseignements des docteurs qui nient la réalité de la vie charnelle et de la passion du Christ, ou les dangereuses erreurs de ceux qui judaïsent; soyez en exemple aux païens par vos mœurs et votre piété, afin de manifester la puissance du Christ et d'avoir part à la glorieuse résurrection qui suivra la fin prochaine du monde; soyez les temples vivants de Dieu; et pour être sûrs de ne manquer à aucune de ces obligations, soyez

dans ses *Pères apostoliques* (1857). M. Lightfoot l'a complétée par le ms. grec de la Bibl. nat. 1494 (Colbert 450). — Voir le texte et les commentaires dans l'éd. Lightfoot, t. II, p. 363 et suiv.

soumis à vos évêques, ne faites rien en dehors d'eux : car tel est le commencement de la sagesse, — voilà, en quelques mots, les éléments essentiels de ces Lettres.

Deux thèses principales s'en dégagent : au point de vue dogmatique, l'opposition au docétisme, c'est-à-dire aux doctrines qui nient l'humanité réelle du Christ et, spécialement, au docétisme judaïsant qui s'appuyait, sans doute, sur l'Ancien Testament, et qui maintenait des pratiques juives dans les communautés chrétiennes; au point de vue ecclésiastique, l'insistance extrême sur la communion que les fidèles de chaque communauté doivent observer à l'égard de leur évêque. Ici les passages abondent. Quelques exemples suffiront à donner une idée de l'ardeur hyperbolique avec laquelle Ignace s'exprime sur ce point : « Efforçons-nous de ne pas faire d'opposition à l'évêque, afin d'être soumis à Dieu » (*Éph.*, v). « Que tous respectent les diacres comme Jésus-Christ, ainsi que l'évêque comme l'image du Père et les presbytres comme le sanctuaire de Dieu et le collège des apôtres; en dehors d'eux il ne peut pas être parlé d'Eglise » (*Trall.*, iii). « Ceux qui sont de Dieu et du Christ, ceux-là sont avec l'évêque » (*Philad.*, iii). « Fuyez les divisions comme le principe de [tous] les maux; obéissez tous à l'évêque, comme Jésus-Christ au Père; obéissez au presbytère comme aux apôtres. Respectez les diacres comme un commandement de Dieu. Que personne ne fasse quoi que ce soit de ce qui touche à l'Eglise, sans l'évêque. Qu'il n'y ait d'eucharistie jugée bonne que celle présidée par l'évêque ou par celui auquel il aura confié la présidence. Partout où paraît l'évêque, c'est là que doit être la foule [des fidèles], de même que partout où il y a Jésus-Christ, il y a l'Eglise universelle. Il n'est permis ni de baptiser ni de célébrer les agapes loin de l'évêque. Mais ce qu'il aura approuvé, c'est ce qui est agréable à Dieu. Ainsi vous aurez la certitude de bien agir » (*Smyrn.*, viii).

L'Épître à Polycarpe donne la contre-partie des exhortations adressées aux fidèles; les conseils destinés à l'évêque. « Que rien ne se fasse sans ton avis, et toi ne fais rien sans Dieu » (*Pol.*, iv). Ici le ton est différent. Il n'est plus question des droits

de l'évêque, ni de son autorité, mais de ses obligations toutes morales et quasi paternelles. Rêve prudent comme le serpent et simple comme la colombe, tel est l'idéal proposé au jeune conducteur de l'Église de Smyrne. Cette lettre est d'une belle simplicité et plus évangélique que les précédentes.

De pareilles idées sur le rôle des évêques dans les communautés chrétiennes ont-elles pu germer dans le cerveau d'un chrétien de Syrie au commencement du ^{II}^e siècle? Telle est la vraie question que l'historien a le droit de se poser. Il ne s'agit pas, pour le moment, de savoir si l'épiscopat avait réellement acquis dans les églises d'Asie Mineure, dès le premier quart du ^{II}^e siècle, l'autorité et les attributions étendues que l'auteur de ces Épîtres lui assigne. Sur ce point il ne saurait y avoir de doute. Quelque nous soyons fort mal renseignés sur l'histoire des communautés chrétiennes d'Asie jusqu'à la fin du ^{II}^e siècle, nous en savons assez pour pouvoir affirmer sans réserve que le gouvernement épiscopal n'y avait ni le développement ni surtout l'autorité qu'Ignace réclame. La grosse crise montaniste qui remua si profondément les églises asiatiques pendant la deuxième moitié du ^{II}^e siècle, seule, a mis cette vérité au-dessus de toute contestation. Mais là n'est pas le problème : Ignace ne décrit pas ce qui est, mais ce qu'il désire, ce qui lui paraît la véritable voie du salut pour ses frères des églises avec lesquelles il vient de faire connaissance. Il ne trace pas un tableau de la réalité ; il dépeint un idéal. Le fait seul qu'il revient à la charge avec une si grande insistance pour persuader à ses lecteurs que l'union avec l'évêque, la soumission respectueuse aux conducteurs de la communauté, est pour eux le seul moyen de sauvegarder leur piété des dangers qui la menacent, ce fait seul témoigne assez que pareille soumission n'existait pas au sein des églises grecques d'Asie.

Soutenir a priori qu'un évêque syrien du commencement du ^{II}^e siècle n'a pas pu énoncer des propositions aussi tranchées sur la mission de l'épiscopat, ce serait singulièrement audacieux, à moins que l'on ne conteste l'existence de l'institution épiscopale à une époque aussi ancienne dans les communautés asia-

tiques. Or, l'histoire ne permet pas de la contester¹. Il est toujours fort délicat de nier l'authenticité d'un texte appartenant à une époque dont nous n'avons qu'un fort petit nombre de documents. La vie réelle est beaucoup plus complexe que la savante du cabinet ne se l'imagine. Parce qu'un témoignage ne s'accorde pas avec les deux ou trois autres qui nous restent de la même époque, il n'en résulte pas nécessairement qu'il soit apocryphe. Il peut avoir exprimé ce qui était vrai en un lieu, tandis que les autres attestent des réalités, différentes et non moins vraies, en sortissant à d'autres localités. La critique historique, à notre avis, a beaucoup trop jonglé avec les textes.

Toutefois il y a une logique dans l'histoire, et le propre de la science historique est justement de retrouver la connexion des faits, de les reconnaître dans leur ordre logique, de telle sorte que l'antécédent aboutisse naturellement au conséquent, sans hypothèses formées ou sans rupture de continuité. Ainsi l'historien a le droit de soutenir que l'institution épiscopale au commencement du II^e siècle, dans les cités grecques d'Asie, ne pouvait pas être conforme à l'idéal qu'en trace l'auteur des Épîtres d'Ignace, parce que, dans la seconde moitié de ce même siècle, tous nos renseignements s'accordent à témoigner d'un développement beaucoup moins avancé de ce même épiscopat dans les mêmes cités. A-t-il aussi le droit d'inférer de ce désaccord entre nos épîtres et les documents postérieurs, que les principes auxquels l'institution épiscopale doit son développement ultérieur, n'aient pas pu être professés théoriquement dès le commencement du siècle? Ici nous nous mouvons en plein domaine de l'arbitraire.

A partir du moment où l'on reconnaît que l'auteur des Épîtres d'Ignace a décrit, non la réalité, mais le rêve de son imagination ardente, on renonce par cela même à juger de l'authenticité de ces Épîtres d'après la concordance ou l'incompatibilité de leurs té-

1) Nous nous réservons de montrer ultérieurement les preuves de cette assertion, si tant est qu'elle en ait besoin, dans une histoire des origines de l'épiscopat.

clarations épiscopalistes avec celles des autres documents du *iv^e* siècle. Il faut recourir à d'autres critères, soit externes, soit internes. Les divers critiques en ont invoqué un grand nombre. Il s'agit maintenant d'en apprécier la valeur.

III.

M. Lightfoot ne cite pas moins de soixante auteurs qui ont reproduit des passages des Épîtres d'Ignace, qui parlent de lui ou qui semblent avoir fait allusion à quelqu'un de ses écrits. Cette partie de son œuvre est de nature à justifier le reproche que d'aucuns lui ont adressé d'avoir fait, à propos d'Ignace, un trop grand étalage d'érudition qui masque parfois l'insuffisance des preuves sérieuses. Le fait est que de tous les auteurs cités après Eusèbe, lequel est le quinzième dans l'ordre chronologique, il n'y en a plus un seul qui apporte un renseignement nouveau et de quelque valeur pour la discussion du problème ignatien. Eusèbe, nous l'avons déjà vu, atteste l'existence des sept Épîtres, les seules dont la critique ait à s'occuper. Il les connaît; il les cite. Point n'est besoin d'autre témoignage après le sien, pour garantir leur existence au commencement du *iv^e* siècle.

Des auteurs antérieurs cités par M. Lightfoot, il ne faut retenir qu'Origène qui cite l'Épître aux Ephésiens et celle aux Romains, Irénée qui cite également l'Épître aux Romains¹, Lacien et Polycarpe. Nous ne pouvons, en effet, accorder aucune valeur à ces rapprochements forcés d'expressions analogues dont la critique historique fait un déplorable abus dans l'étude des documents primitifs, comme si l'usage d'une même expression appartenant au langage courant de l'époque, la juxtaposition fortuite d'un même adjectif et d'un même substantif, impliquaient nécessairement que l'un des deux textes ait été inspiré par l'autre. Le lan-

¹) Origène, *VP Rom.* in *Lauren* (éd. Delorme, III, p. 428 a) une *Eph.*, *xix*, et dans le prologue du traité sur le Cantique des Cantiques (III, p. 30) il reproduit une expression caractéristique de *Rom.*, *xix*. — Irénée cite *Rom.*, *iv* (*Act. Illic.*, V, 26, 4).

gège chrétien n'était pas encore si riche que les mêmes termes n'eussent pas cours forcé chez la plupart des écrivains. A moins d'une originalité bien marquée de la forme ou d'une note franchement individuelle dans l'idée, aucune de ces expressions ne peut être considérée comme l'original dont les autres ne seraient que les copies. Ce sont autant d'exemplaires d'un type commun à la chrétienté de l'époque. Est-il vraiment permis de conclure avec M. Zahn qu'Irénée a connu l'Épître aux Tralliens, parce que dans son traité contre les hérétiques, il les accuse de donner « sans les donnes et honorables apparences du nom de Christ le poison amer et malfaisant du prince de l'apostasie, le serpent », de même que l'auteur de cette Épître dit en parlant des hérétiques : « Ils mêlent Jésus-Christ au poison, cherchant à se couvrir de son autorité, donnant ainsi une drogue mortelle dans le vin et le miel ; et celui qui ne le sait pas prend la mort en toute sûreté, avec une satisfaction funeste ? » La comparaison des doctrines hérétiques avec le poison caché sous des apparences chrétiennes est aussi vieille que le christianisme ; elle a servi à d'autres pour qualifier les doctrines de leurs adversaires avant de servir aux chrétiens. Elle est de tous les temps. Cependant M. Lightfoot, non seulement reproduit le rapprochement signalé par M. Zahn, mais allègue ce même passage de l'Épître aux Tralliens comme le prototype du fragment suivant de Théophile d'Antioche : « C'est ainsi qu'une drogue délétère quelconque mêlée au miel et au vin ou à quelque autre chose rend le tout dangereux ». Ce sont là des citations qui font honneur à l'érudition des éditeurs, mais qui ne prouvent rien.

Il en est autrement des rapprochements fort ingénieux entre le traité de Lucien, *De morte Peregrini*, et l'histoire d'Ignace. On connaît cette épithétuelle satire¹ : Peregrinus, surnommé Protée,

1) *Adv. Hæc.*, I, 27, 4 : « per dissimulationem et decorem mentis amantem et malignum principis apostasiam serpentis venenum perolentem etc. » — *Ep. ad Tral.*, v. et (M. Zahn II, 187-188) et la « matérialisation » Theod. Xpocév, *κατα-δυσσεύουσαν*, contre les démons adipsos *ἀδύτοις* sans éducation, *ἀνὰ τὴν ἀγνοίαν*, ainsi traduire le *θεοῦ* sans se débarrasser.

2) *Adv. Antioch.*, II, 12.

3) Voir surtout *ibid.* xi à xxi, xvi et xli.

après avoir commis toutes sortes de crimes et de folies dans sa jeunesse, arrive en Palestine et se fait chrétien. Bientôt il réunit en habile charlatan, à capter la confiance de ses nouveaux coreligionnaires. Il est à la fois l'éducateur de leurs enfants, leur prophète, le directeur de leurs fêtes, le chef de leur synagogue. Il interprète des livres ; il en compose lui-même de nouveaux qui jouissent d'une grande considération. Il devient leur législateur, leur patron, il révèle à leurs yeux un caractère divin, et cela n'a rien d'étonnant, puisque ces gens adorent encore le grand homme cloué au pieu en Palestine pour avoir introduit de nouveaux mystères. Son prestige s'accroît enfin de toute la vénération que lui vaut un emprisonnement. Les autres chrétiens font cause commune avec lui, cherchant à le délivrer. Comme ils n'y parviennent pas, ils lui témoignent toutes sortes d'attentions afin de rendre sa captivité moins dure. Les vieilles veuves, les orphelins, les dignitaires se succèdent à ses côtés : ils corrompent les gardiens pour être admis à passer la nuit avec lui ; ils lui apportent des repas variés, se livrent à de pieux entretiens avec lui comme s'il avait été un nouveau Socrate. Même des communautés d'Asie envoient des délégués pour le secourir et pour le consoler. Il reçoit beaucoup de cadeaux. Ces malheureux ne croient-ils pas, en effet, qu'ils sont complètement immortels et qu'ils vivront éternellement ! Ils peuvent ainsi mépriser la mort et faire peu de cas des biens terrestres. Leur crédulité est extrême ; ils n'exercent aucune critique sur le contenu de leur foi, se croyant tous frères d'après les enseignements du sophiste empaalé dont ils suivent les lois. Ils sont des victimes désignées pour les charlatans et les magiciens qui veulent s'enrichir à leurs dépens.

Peregrinus cependant est relâché par le gouvernement de Syrie qui a reconnu en lui un pauvre maniaque recherchant le martyre par ostentation. Ne pouvant pas s'illustrer par la persécution, il recourt à d'autres moyens ; il abandonne ses biens à sa ville natale pour faire oublier les fautes de sa jeunesse, emportant une doute sur la charité chrétienne pour subvenir à ses besoins. Quelque temps encore, celle-ci suffit à tout ; mais Peregrinus est incapable d'observer longtemps les lois, celles des chrétiens pas

plus que les autres. Il commet quelque infraction — probablement, suppose Lucien, de manger un aliment impur — et se fait exclure de la secte. Plus de subventions ni de cadeaux chez les chrétiens. Une tentative à l'effet de rentrer en possession des biens dont il s'était dépouillé, échoue. Il se met alors à exploiter le peuple en qualité de prédicateur ou de moraliste cynique. Il vient en Italie où il connaît tout le monde, surtout l'empereur, sachant bien que celui-ci le laissera parler sans lui faire aucun mal. Le préfet de Rome, moins endurant, l'expulse. Alors, il transporte son apostolat en Grèce. C'est là, qu'après avoir épuisé tous les moyens de capter l'attention du public, il recourt enfin à une excentricité suprême. Il convoque la foule aux jeux d'Olympie, pour assister à sa mort volontaire sur le bûcher et pour contempler son apothéose. Et il réussit, en effet, par l'appareil théâtral dont il s'entoure, à faire grande impression sur l'assistance. Plusieurs témoins déclarent l'avoir vu ressuscité peu de temps après sa mort. Lucien décrit la scène avec beaucoup de détails. Les seuls traits du récit qu'il faille encore relever ici, c'est que Porégnius, avant sa mort, aurait adressé à la plupart des villes célèbres d'Asie, des épîtres contenant ses dévotières volontés, des exhortations et des lois (βασιλικὰς καὶ ἐπιτομὰς καὶ νόμους) et qu'il choisit parmi ses amis des représentants auxquels il donna les noms de « messagers » ou de « courriers de la mort » (ἀγγελῶν καὶ θανάτου ἀγγέλων).

Le portrait satirique, tracé de main de maître par Lucien, vise en première ligne le philosophe cynique Pergrinus Proteus¹, mais il ne paraît pas douteux qu'il ait voulu envelopper dans la même critique la prédication antisociale et, à son point de vue, absurde, des prophètes ou évangélistes chrétiens et les enseignements universels de ces frères-prêcheurs de la société païenne, qui couvraient le monde sous le manteau de la philosophie cynique. Lucien ne s'est pas proposé de rédiger un document historique.

1) Cf. Bernays, *Lucien und die Epiker* (1872). Il a établi par des arguments décisifs la réalité historique de Porégnius, mais, à notre avis, il abonde trop en son propre sens et considère le traité *De morte Pergrini* comme trop exclusivement dirigé contre les cyniques.

Comme tel de nos romanciers contemporains, il a pris chez plusieurs personnages de même famille morale les traits qui l'avaient frappé et qui lui paraissent le plus caractéristiques; il les a groupés autour du personnage historique Peregrinus, sans se préoccuper beaucoup de la stricte vérité historique, de manière à donner de cet individu une idée peu avantageuse. La caricature devait atteindre à la fois tous ceux qui, dans une secte ou une école analogues, spéculaient sur la sottise et la superstition de la foule. Écrivain spirituel plutôt que distingué par les qualités du cœur ou de la conscience, observateur ingénieux plutôt que penseur, Lucien avait très bien vu ce que beaucoup d'historiens ou de théologiens commencent à peine à entrevoir, la parenté morale entre certains missionnaires du christianisme et certains prédicateurs populaires de la société païenne, tout en demeurant incapable de saisir la grandeur des idées morales qui se propageaient sous le couvert de doctrines souvent excentriques et, en général, absurdes aux yeux d'un rationaliste du monde antique. Il connaissait du christianisme la dehors, mais ce dehors il le connaissait fort bien. Tous les détails qu'il donne sur la période chrétienne de Peregrinus sont parfaitement exacts et peuvent être corroborés par le témoignage d'écrivains chrétiens. Ils sont observés sur le vif par un homme intelligent qui ne les comprend pas, d'une part parce que sa nature morale n'y est pas apte, d'autre part parce qu'il les dédaigne trop pour se donner la peine de les étudier. C'est là justement ce qui rend son témoignage particulièrement précieux.

La légende et les écrits d'Ignace ne lui ont-ils pas fourni une partie des éléments de son récit, et n'avons-nous pas ainsi dans le *De morte Peregrini* un témoignage en faveur de l'existence des Épîtres d'Ignace et même de leur notoriété jusque dans la société païenne, remontant aux environs de l'an 170 ? De nombreux détails autorisent à le penser. Peregrinus devient chrétien en Palestine et exerce ses fonctions de directeur de communauté

(1) Eusebe (*Chron.*, a. 2183) fixe la mort de Peregrinus à l'an 165. Il s'y a peu de motif de contester cette date.

chrétiens en Syrie. C'est là qu'il est mis en prison, mais il n'y subit pas la martyre comme il l'aurait voulu. Il est honoré comme un dieu *. Les chrétiens s'efforcent d'obtenir sa délivrance. Tous ces traits pourrnt être empruntés à l'histoire de n'importe quel chef de communauté chrétienne de Syrie; c'est évident. Leur réunion dans l'histoire de Pèrogrinos et dans celle d'Ignace n'en est pas moins curieuse et elle le devient plus encore, si l'on y ajoute deux rapprochements d'un ordre plus personnel : l'envoi par les principales communautés asiatiques de délégués qui viennent visiter Pèrogrinos dans sa prison; et l'envoi d'une série de lettres adressées par Pèrogrinos, peu de temps avant sa mort, aux villes les plus importantes d'Asie pour leur donner des lois, leur adresser des exhortations et, pour ainsi dire, ses dispositions testamentaires *. Il est possible que même ces analogies si frappantes soient fortuites; l'auteur a peut-être tout simplement traduit, sous cette forme particulière, une observation générale qui avait pu lui être suggérée par les relations réciproques si fréquentes entre les Eglises et par l'habitude qui semblent avoir eue les prisonniers pour la foi de correspondre avec leurs coreligionnaires. Mais il est infiniment plus vraisemblable qu'il

Il l'auteur lui donne les noms de *καρτερὰ*, *βουλήματα*, *ἐπιστολὰς*. On a remarqué peut-être qu'il n'appelle pas *ἐπιστολὰς*. Mais, pour des raisons poétiques, ce nom n'était pas aussi d'une façon assez claire que Pèrogrinos était devenu le chef d'une association religieuse chrétienne.

Si Ignace portait le surnom de *καρτερὰ*. Ce nom est-il pour quelques raisons dans le mot de l'auteur : de son côté l'auteur écrit *καρτερὰ* (p. 49). De semblables suggestions ne doivent être acceptées que sous bonne réserve. Il en est de même d'un autre rapprochement : l'envoi de *καρτερὰ* et de *βουλήματα* par Pèrogrinos pour être remis au sujet à ses administrateurs, et la prière d'Ignace à ses correspondants pour qu'ils envoient à l'épiscopat des délégués dignes d'être qualifiés de *καρτερὰ* (Ep. ad Polyc., vu et viii). Le chef de l'épiscopat qui envoie des représentants pour avoir les ordres par le tout autres raisons que le chef d'un *καρτερὰ* ou d'un *βουλήματα* du *καρτερὰ* d'Ignace. En outre, Pèrogrinos avait des missionnaires pour répandre le message de son *καρτερὰ*. Ignace veut faire les *καρτερὰ* à Antioche de ce que la paix soit établie parmi eux et leur faire connaître le sens des communautés de l'Asie hellénique. On n'est plus en droit de supposer que l'envoi des *καρτερὰ* et des *βουλήματα* est suggéré à l'auteur par l'usage de *καρτερὰ* et des *βουλήματα* ayant pour mission d'annoncer la mort et la résurrection du Christ.

à sa connaissance des Épîtres d'Ignace à Antioche, où il exerce quelque temps la profession d'avocat, ou dans l'une de ses nombreuses pérégrinations à travers l'Asie grecque. Tous les confesseurs n'écrivent pas des lettres aux principales villes d'Asie, et toutes les lettres de confesseurs ne renferment pas, comme celles d'Ignace, des règles touchant le gouvernement des communautés qui peuvent à bon droit passer pour des lois et des dispositions testamentaires¹. Lucien peut, à juste titre, être cité comme l'un des plus anciens témoins des Épîtres d'Ignace et de son histoire pour autant que ces épîtres permettent de la reconstituer².

Un témoignage bien autrement précieux, si l'on pouvait tabler sur son authenticité incontestable, serait celui de l'Épître de Polycarpe aux Philippéens. Toutefois ni l'Épître elle-même, ni les passages particuliers où elle mentionne Ignace et ses écrits n'ont échappé aux suspicions de la critique. Faut-il aller jusqu'à dire avec M. Lightfoot que c'est principalement à cause des objections insurmontables que cette Épître dresse devant les adversaires de l'authenticité des lettres ignatiennes³? On serait tenté de le penser; car rien, en vérité, n'est plus anodin que cette courte

1) C'est ainsi que je traduis le mot *testimonium* du ch. xix. Il y a peut-être une allusion ici aux *Testaments* ou *scandals* de livres saints des chrétiens appelée aussi *testes*. Mais il me semble que ce sens n'est ici que secondaire et que la signification vulgaire du mot est préférable. Lucien l'a choisi justement parce qu'il avait cours dans le langage chrétien et juif. Les *Testaments* de Pérégrinus devraient prendre place à côté des autres *testes* des chrétiens.

2) M. Beun, quoiqu'il mette l'authenticité de ses Épîtres, admet néanmoins que Lucien les a copiées. « Il n'est guère douteux que Lucien n'ait emprunté aux écrits sur Ignace les passages où il représente ces écrivains jouant le rôle d'évêque et de confesseur, etc. (*Les Évangiles*, p. 240; voir, p. 492, note 2).

Un théologien allemand qui professait en Hollande, M. Völlers, a même été jusqu'à soutenir que Pérégrinus serait l'auteur de six Épîtres d'Ignace et qu'un certain auteur de la septième, l'Épître aux Romains, les aurait fait passer sous le pavillon du martyr d'Antioche. Ignace (cfr. *Theologisch Tijdschrift*, 1887, p. 373 à 380). — L'auteur anonyme d'*Antiqua Mater* (Londres, Trübner, 1887, p. 304), en général mieux informé, admet qu'on même faussaire a écrit les Épîtres d'Ignace et interpolé au même enlèvement anonyme, sous le nom de Lucien, la *de morte Peregriini*. — Nous aurons et du dante et la critique pour entrer dans celui du roman.

3) L. p. 378 et 380.

lettre aux chrétiens de Philippi et ne ressemble moins à un plaidoyer en faveur d'une œuvre ou d'une tendance, à la façon ordinaire des apocryphes. Peu de documents de l'Église primitive possèdent un certificat d'origine aussi net, puisqu'Irénée la mentionne expressément dans son *Traité contre les hérésies*¹. Quoique les assertions d'Irénée ne soient pas toujours d'une scrupuleuse exactitude et qu'il y ait notamment dans ses souvenirs d'Asie des détails sujets à caution, il paraît bien difficile d'admettre qu'il ait fait erreur en citant l'Épître aux Philippiens comme une œuvre de son maître Polycarpe. En toute autre question de paternité littéraire un pareil témoignage serait considéré comme décisif.

Dans l'épître même il n'y a rien qui s'oppose à ce qu'elle soit l'œuvre de Polycarpe ou qui postule une date postérieure au premier quart du II^e siècle. Elle contient des félicitations aux frères de Philippi pour la manière dont ils ont reçu les saints prisonniers (ch. 8), des appels à la fidélité dans la foi; des exhortations morales pour les diverses catégories de personnes qui composent la communauté, hommes, veuves, diacres, jeunes gens, vierges, presbytres; une condamnation sévère du docétisme; une invitation à prendre exemple sur Ignace, Zosime, Rufus et autres disciples bienheureux (ch. 12) et, plus encore, sur Paul et les autres apôtres, une sérieuse remontrance à l'adresse d'un presbytre nommé Valens qui, de concert avec sa femme, se rend coupable d'avarice. Le tout parsemé de pleines pensées et de très nombreuses expressions bibliques. Les derniers chapitres ne nous ont pas été conservés dans l'original grec, à l'exception d'un passage cité par Eusèbe² qui est justement le plus important de ceux

1) *Adv. Hæc.*, III, 3, 4. L'original grec de ce passage a été conservé par Eusèbe (*H. E.*, IV, 14). Irénée connaissait plusieurs lettres de Polycarpe (voir son *Ap. ad Florin.*, dans Eusèbe, *H. E.*, V, 20).

2) Cette citation d'Eusèbe, ainsi que les extraits syriaques du chapitre au par Thésodote d'Antioche (*Thésodotus Antiochenus*), *Servus d'Antioche* (*Adrianus Iustinianus grammaticus*) et par l'auteur anonyme des *Testimonia sanctorum Patrum* prouvent que l'original grec, perdu, en a été permis de le reconstituer d'après nos autres sources, a été fidèlement rendu dans la traduction latine. Voir les textes syriaques dans le *Corpus Iustinianum* de Carstenz, p. 212 et suiv. et dans

où il est parlé d'Ignace, « Vous m'avez écrit, vous et Ignace, lisons-nous au chapitre xii, que si quelqu'un se rend en Syrie il se charge aussi de vos lettres. Dès que je trouverai une occasion convenable, je le ferai, soit que j'y aille moi-même, soit que j'envoie quelqu'un et ce sera pour vous [comme pour nous]. Nous vous avons envoyé, selon vos instructions, les Épîtres d'Ignace, celles qu'il nous a adressées et les autres pour autant que nous les avons chez nous. Elles sont jointes à cette lettre. Vous pourrez en faire grandement votre profit, car leur contenu est foi, patience, édification de toute sorte selon notre Seigneur. » Ici la citation d'Épiphane s'arrête; la traduction latine continue en ces termes : « Et de ipso Ignatio et de his qui cum eo sunt, quod certius agnoveritis, significare. »

Impossible de trouver une déclaration plus catégorique ni un témoignage plus ancien établissant l'existence de plusieurs lettres d'Ignace! Celui-ci a dû passer à Philippe, pour se rendre d'Alexandrie Trane en Italie; c'était la route classique. Il aura prié les chrétiens de cette ville, comme il avait déjà prié Polycarpe et les Smyrniens, d'envoyer à Antioche un délégué, ou du moins une lettre de félicitation, pour le rétablissement de la paix. Après son départ, la communauté de Philippe écrit à celle de Smyrne de bien vouloir faire parvenir à destination sa lettre pour Antioche, par l'intermédiaire du délégué que les Smyrniens comptent envoyer en Syrie, et en même temps elle prie Polycarpe de lui donner connaissance des épîtres d'Ignace qu'il a en sa possession. Après avoir vu le saint personnage en chair et en os, les Philippéens demandent à s'édifier par la lecture des épîtres qu'il a écrites au cours de son voyage et dont il leur a sans doute parlé. Polycarpe s'empresse de leur donner satisfaction. Il ne sait pas encore s'il ira lui-même à Antioche, mais en tout cas quelqu'un de Smyrne s'y rendra et se chargera de la lettre des Philippéens. En fait d'épîtres d'Ignace il envoie tout ce qu'il a, d'une part celles

l'édition Lightfoot, t. I, p. 165 et suiv. Le fait que les chapitres xi et suivants ont le chapitre xii, manquant, jusqu'à présent, dans les mss. grecs de l'Épître aux Philippéens ne saurait donc être allégué contre la valeur de tous ces textes.

que le bienheureux frère lui a adressées à lui personnellement ou à son Église de Smyrne, ensuite les autres pour autant qu'elles sont en sa possession. Or, dans notre recueil de lettres, il y a justement deux Épîtres adressées à Polycarpe et aux Smyrniens et plusieurs Épîtres écrites de Smyrne, dont les chrétiens de cette ville avaient pu garder copie avant leur expédition. Enfin Polycarpe, qui n'a plus de nouvelles d'Ignace depuis que celui-ci a quitté Smyrne, demande aux Philippéens de bien vouloir lui communiquer tout ce qu'ils apprendront de nouveau à son sujet et touchant ses compagnons.

Tout cela n'est-il pas d'un naturel parfait? Un faussaire qui aurait eu pour but de fournir un acte de légitimation aux Épîtres d'Ignace, aurait-il procédé ainsi? aurait-il supposé connu, ce qu'il se serait justement agi de faire connaître pour introduire ces épîtres auprès de ses lecteurs, leur nombre, leurs destinataires; les circonstances qui les ont inspirées, etc.? Voilà une lettre qui aurait été composée sous le nom vénéré de Polycarpe, pour légitimer une collection d'épîtres apocryphes d'Ignace, elles-mêmes destinées à plaider la cause du pouvoir épiscopal, — et elle ne nous eût même pas de quelles épîtres il s'agit; elle ne contient pas un mot en faveur de l'épiscopat; le nom même d'évêque ou d'épiscopat ne s'y trouve pas! Autant d'habiletés sans doute pour dérouter les soupçons?

Suffit-il, pour justifier de pareilles invraisemblances, de dire que l'auteur apocryphe en demandant des nouvelles « de Igeo Ignatio et de his qui cum eo sunt », a oublié que Polycarpe aurait dû écrire des compagnons d'Ignace qu'il doit croire déjà livré aux bêtes, « qui cum eo sunt », ou encore de prétendre que les passages où il est fait mention d'Ignace, troublent l'ordre logique d'une épître qui n'a pas la moindre prétention à être une composition logiquement ordonnée? Non certes. Le faussaire assez habile pour composer un morceau tel que le chapitre xiii de l'Épître de Polycarpe, ne commet pas de pareilles fantes. Le latin « qui cum eo sunt, » qui a besoin d'être expliqué, est selon toute probabilité la traduction du grec usuel *οἱ μετ' αὐτοῦ ὄντες*. L'absence d'un plan logique est le caractère distinctif de l'immense ma-
 jorité

rité des épîtres dans tous les temps. On ne compose pas une lettre comme un sermon ou trois points. Il est certain que l'Épître de Polycarpe paraîtrait intacte si l'on supprimait le fragment relatif à Ignace, mais il en serait exactement de même si l'on supprimait l'un quelconque des paragraphes dont elle se compose.

Le témoignage de l'Épître de Polycarpe en faveur des Épîtres d'Ignace ne peut être récusé que si l'on repousse son authenticité ou que l'on admette des interpolations aux passages où il est parlé d'Ignace. Car la troisième solution à laquelle on a songé et qui consiste à supposer que Polycarpe vise un autre Ignace que l'évêque d'Antioche, un inconnu comme ses compagnons, Zosime et Rufus, ne mérite même pas d'être discutée. Elle est trop manifestement un expédient¹. Or il n'y a rien dans cette épître qui permette de la considérer comme apocryphe et il n'y a aucune raison sérieuse d'admettre que les passages relatifs à Ignace soient des interpolations. La démonstration de M. Lightfoot, à laquelle nous renvoyons ceux qui voudraient faire une étude approfondie de la question, débite sur ce point toute réfutation victorienne². On ne peut maintenir contre lui la thèse contraire que si l'on se croit obligé, pour des raisons d'un autre ordre, de repousser l'authenticité des Épîtres d'Ignace dont l'Épître de Polycarpe est solidaire³, et l'on s'engage alors dans une série de

1) Un professeur d'histoire ecclésiastique de Belfast, le Dr W. D. Killen, a développé sur ce thème une autre idée, dans son mémoire destiné à réfuter les thèses de M. Lightfoot: *The Ignatian epistles entirely spurious*. Il aboutit à la conclusion que les lettres des deux Polycarpes demandent à grandes connaissances soit de Polycarpe (il suffit pour cela de changer *idem* en *ignatius*) et non d'Ignace. Pour M. Killen, les Épîtres d'Ignace sont l'œuvre du pape Calliste, vers 220! Besoins de paroles dissuasives, c'est la vérité.

2) M. Lightfoot ne consacre pas moins de 26 pages à la discussion de l'authenticité de l'Épître de Polycarpe, t. I, p. 372 à 394, spécialement p. 388 sup.; voir aussi p. 335-337. M. Zahn a victorieusement réfuté l'hypothèse des interpolations (Ignatius von Antiochien, p. 429 et suiv.), dont le principal champion a été Hase (Entstehung der altchristlichen Kirche, 2^e éd., p. 234 et suiv.).

3) Telle est la position prise par M. Harnack: « Il semble donc que l'Épître de Polycarpe et celles d'Ignace sont de même fausseté, ou que l'auteur des Lettres d'Ignace a eu pour plan de chercher un point d'appui dans l'Épître de Poly-

difficultés dont on ne peut sortir que par une critique arbitraire. Mais ce qui n'est pas permis, sous peine de commettre un cercle vicieux, c'est de s'appuyer sur l'inauthenticité de l'Épître de Polycarpe pour refuser à Ignace la paternité des lettres qui portent son nom, après s'être appuyé sur le caractère apocryphe des Lettres d'Ignace pour établir l'inauthenticité de l'Épître de Polycarpe.

En résumé, des sept épîtres citées par Eusèbe, il y en a une, l'Épître aux Ephésiens dont l'existence est attestée au commencement du *ii^e* siècle, une autre, l'Épître aux Romains, dont un fragment est cité dès l'an 180. Une dizaine d'années auparavant, un auteur païen attribue à un personnage dont l'histoire présente des analogies manifestes avec celles d'Ignace, un recueil de lettres dont la désignation convient parfaitement à celles que nous possédons sous le nom d'Ignace. Enfin, un document dont rien n'autorise à mettre en doute l'authenticité ou l'intégrité et auquel on ne saurait reprocher qu'une solidarité trop étroite avec les lettres que nous étudions, un document contemporain d'Ignace, confirme, à la fois, la transportation de l'évêque d'Antioche en Italie et l'existence d'une série d'épîtres adressées par lui à différents destinataires. Combien y a-t-il d'écrits de l'âge apostolique dont l'authenticité soit mieux garantie?

Aussi bien, n'est-ce pas à la critique externe que les adversaires de l'authenticité ont emprunté leurs meilleurs arguments. Ils ont dû, au contraire, faire violence à son témoignage pour maintenir les conclusions qui leur étaient inspirées par la critique interne. Il faut voir maintenant ce que valent les objections suggérées par l'examen des Éphres elles-mêmes.

(A suivre)

JEAN RÉVILLE.

carpe et, en y ajoutant un post-scriptum, de adresser une recommandation pour son œuvre. Cette addition marchait bien avec la mention d'Ignace qui se trouve dans le cours de la lettre de Polycarpe » (*Les Évangiles*, p. xxi).

LA RELIGION CELTIQUE D'APRÈS M. RIHYS

The Hibbert lectures, 1886. — Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by Celtic Heathendom. by JOHN RHYE, fellow of Jesus College, professor of Celtic in the University of Oxford. — Londres, Williams and Norgate, 1888, in-8, xi-705 p.

Cet ouvrage est le plus récent, le plus considérable et le plus complet qui ait, jusqu'ici, paru sur la religion celtique.

L'étude de la religion celtique présente de grandes difficultés. Sur la religion des Grecs et des Romains nous avons des documents nombreux, tant écrits que figurés, lors remontrant à une époque où ces religions étaient pleines de vie; mais quand il s'agit de la religion des Celtes, les monuments ont beaucoup moins de valeur. Ils se divisent en deux catégories :

La première catégorie comprend les plus anciens, dont la presque totalité date de la domination romaine et concerne les régions celtiques qui ont été soumises à cette domination.

La seconde catégorie comprend des documents plus récents. De ces documents les plus vieux datent du moyen âge; ils sont comme un lointain écho des croyances religieuses de la race celtique dans la littérature de l'Irlande et dans celle du pays de Galles. On peut y joindre quelques pratiques superstitieuses qui ont persisté soit au moyen âge, soit jusqu'à une époque plus rapprochée de nous et qui semblent remonter aux temps antiques.

Les documents de ces deux catégories ne pouvant être utilisés qu'avec une grande réserve et beaucoup de précaution.

A la première catégorie appartenant : 1° les textes des auteurs grecs et latins relatifs à la religion des Gaulois et des Bretons; 2° les inscriptions et les monuments figurés qui attestent l'existence d'une religion spéciale aux Celtes sous l'empire romain; en

Gauls, en Bretagne, en Espagne, sur les bords du Danube, etc. Mais presque tous les textes des auteurs, toutes les inscriptions, tous les monuments figurés se rapportent à la religion gallo-romaine et non à la religion celtique proprement dite.

Les Romains avaient confondu leur religion avec celle des Grecs. D'Arès et de Mars ils n'avaient fait qu'un. Ils avaient identifié leur Mercure avec l'Hermès hellénique, Minerve avec Athéné, Vénus avec Aphrodite, et dans ce mélange la mythologie grecque, brillamment développée par la poésie et par les arts du dessin, l'avait emporté sur la mythologie pauvrement documentée des Romains.

Quand Rome victorieuse soumettait la plus grande partie des pays celtiques, elle possédait, grâce à cette fusion, une religion complète sous trois aspects, avec un rituel, avec une mythologie, avec des formes consacrées dans le domaine des arts du dessin. Elle importa le tout chez les vaincus et le leur imposa. Elle eut l'art de le faire à peu près sans violence. Son procédé fut celui qu'elle avait suivi en Grèce. Il consista à dire et à faire croire que les conceptions mythologiques du vainqueur étaient identiques à celles des vaincus.

Le *De bello gallico* de Jules César, dans son livre VI, chapitre xvi, nous offre le témoignage le plus ancien de cette politique. « Le grand dieu des Gaulois est Mercure, puis viennent Apollon, Mars, Jupiter et Minerve. » Jules César l'écrivait dans l'hiver de 52-51 ; il faisait en cela acte d'homme d'État et non de mythographe. A sa doctrine mythologique on peut comparer sa définition de la Gaule géographique qui est l'œuvre d'un compétent et d'un administrateur sur les ruines de l'ethnographie. Il aurait fallu un hasard bien extraordinaire pour que les Gaulois eussent imaginé cinq conceptions mythologiques identiques à celles que les Romains s'étaient forgées par la continuation de leur religion avec celle des Grecs et qu'ils désignaient par les noms de Mercure, Apollon, Mars, Jupiter et Minerve. Jules César, en imposant ces noms romains à des dieux gaulois, n'a dû être guidé que par des points de ressemblance d'ordre secondaire. Quoi qu'il en soit, sa doctrine a prévalu, il

et à en Gaule, en Grande-Bretagne et dans les régions celtiques situées à l'est du Rhin une religion gallo-romaine fondée sur elle. Cette religion est l'objet de la première des six leçons de M. Rhys, p. 1-106 de son ouvrage. L'auteur a pris pour base le mémoire de M. Guizot intitulé : *Esquisse de la religion des Gaulois*, extrait de l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. V, Paris, 1879, 22 p. ; une étude de M. Florian Vallentin intitulée : *Les dieux de la cité des Allobroges*, dans la *Revue celtique*, t. IV, p. 1-36, et quelques mémoires de M. Mowat.

La conclusion qui résulte de l'étude des inscriptions, est que le procédé employé par les Romains pour identifier le panthéon gaulois avec le leur a consisté à réunir en une seule plusieurs divinités différentes. Ils ont été probablement aidés dans cette opération par le commerce grec qui fournissait d'idoles la piété gauloise et qui, pour représenter une certaine peut-être de divinités différentes, répandit en Gaule, au moment de la conquête, des exemplaires innombrables de cinq types seulement : Hermès-Mercury, Apollon, Arès-Mars, Zeus-Jupiter, Athènes-Minerva¹.

Après la conquête romaine, quand la civilisation gréco-latine eut pénétré en Gaule, des artistes grecs s'y établirent et sculptèrent quelques statues étrangères aux types consacrés de la religion gréco-romaine, tels sont ceux de Cornutus et de Tarvos Trigaranus. Mais ce fut un phénomène tardif et une exception.

C'est ainsi que dans les inscriptions romaines nous trouvons : 1. Mercure : Alaunus², Alasmerius³, Gasonius⁴, Leul⁵, Magniacus⁶, Mocous⁷, Tournens⁸, Vassocales⁹, Vleocius¹⁰ ;

1) D'autres types, tels que ceux d'Hercule et de Esculapion sont probablement d'importation plus récente.

2) Brunsbach, 3717.

3) *Antiquaries of France*, bulletin de 1880, p. 113, 115, 141 ; de 1882, p. 416.

4) Brunsbach, 400, 1461, 1930.

5) Brunsbach, 362.

6) *C. I. L.*, XII, 2371.

7) *C. I. L.*, 1497.

8) Brunsbach, 1850.

9) Brunsbach, 335.

10) Brunsbach, 1169 ; Robert, *Epigraphien gallo-romaine de la Moselle*, premier fascicule, p. 59.

2° Apollon : Belanus¹, Boeyo², Clarus³, Cobledulitavus⁴, Gramus⁵, Maponus⁶, Mugounus⁷, Toutiorix⁸, Viratulla⁹;

3° Mars : Althorix¹⁰, Beladennis¹¹, Belatucadrua¹², Britovius¹³, Budenicus¹⁴, Buxenus¹⁵, Camulus¹⁶, Carrus, Cicilius¹⁷, Caturix¹⁸, Coecilus¹⁹, Condates²⁰, Corofiacus²¹, Divanous, Dinomogylmarus²², Giarinus²³, Lacavus²⁴, Leudimalacus²⁵, Loucetius²⁶, Nohelens²⁷, Nodon ou Nodens²⁸, Ollodius ou Olladius²⁹, Rigisarius³⁰, Sediarum³¹, Segomedinus³², Toutates ou Toutalis³³, Trilallus³⁴, Vincius³⁵;

1) C. I. L., V, 732, 737, 741, 743, 749, 752, 2212.

2) De Wail. *Mythologie septentrionale monumenta epigraphica*, n° 305.

3) C. I. L., III, 2880; VII, 432.

4) Almer, 285.

5) Brunsbach, 1915; C. I. L., III, 5870, 5871, 5873, 5874, 5876, 5881, 5882, 5883; VII, 1092.

6) C. I. L., VII, 1845.

7) Brunsbach, 1915.

8) Brunsbach, 1929.

9) C. I. L., XII, 2235.

10) C. I. L., XII, 1300.

11) C. I. L., III, 591.

12) C. I. L., VII, 518, 746, 885, 957.

13) C. I. L., 3082, 3083.

14) C. I. L., XII, 2573.

15) C. I. L., XII, 5032.

16) Brunsbach, 184; C. I. L., VII, 1103.

17) C. I. L., XII, 584.

18) Brunsbach, 1588; Mommsen, *Inscriptions Helveticae*, n° 70.

19) C. I. L., VII, 283, 914, 977.

20) C. I. L., VII, 420.

21) C. I. L., VII, 93 a.

22) C. I. L., XII, 8219.

23) C. I. L., XII, 332.

24) C. I. L., XII, 3084.

25) C. I. L., V, 7362 a.

26) C. I. L., VII, 36.

27) Almer, 317.

28) C. I. L., VII, 138, 139.

29) C. I. L., XII, 106-107; VII, 32.

30) C. I. L., VII, 41.

31) C. I. L., VII, 1262.

32) Almer, 318.

33) C. I. L., VII, 94; III, 5320.

34) Almer, 329.

35) C. I. L., XII, 3.

4° Jupiter : Baginus¹, Saranicos², Tanarus³.

5° Minerva : Arnalia⁴, Belluana⁵, Sulevia, Idennica⁶, Salis⁷.

Voilà cinquante-cinq noms divins gaulois correspondant, bien probablement, à autant de divinités différentes, et ces noms ont été classés dans le panthéon gréco-romain sous cinq étiquettes seulement. Les cinq conceptions mythologiques que désignent, dans la religion de l'empire romain, les noms divins Mercure, Apollon, Mars, Jupiter et Minerva, sont chacune le résultat artificiel de la fusion de deux éléments, l'un romain et l'autre grec, et il est invraisemblable que les Gaulois fussent arrivés, par une sorte de végétation naturelle, à des conceptions identiques à celles qui constituaient la mythologie officielle de Rome.

Le point de vue auquel doit se placer celui qui étudie la mythologie est tout différent du point de vue des archéologues. Quand un archéologue ouvre à la page 9 le tome VI du *Corpus inscriptionum latinarum* et y lit, sous le numéro 46, l'étude d'un marbre aujourd'hui conservé au Musée du Vatican, il y voit qu'un Mars avec lance et bouclier était surmonté de l'inscription : *Camulo*. Il en conclut que Camulus est un Mars et cela lui suffit. L'archéologue ne va pas plus loin. Mais le mythographe ne peut se contenter de si peu. Il se demande où est la preuve que la légende du Camulus gaulois fût identique à celle du Mars gréco-romain issu, comme on sait, de la confusion entre le Mars romain et l'Ares grec.

En 1876, M. de Longpérier a lu à Meaux la légende *Admerio* à la base d'un fragment de statue où il a reconnu les attributs de Mercure, et, quelques années plus tard, M. Mowat lisait sur un vase votif de Poitiers la dédicace : *Des Mercurio Admerio*. Un archéologue en conclura que les Gaulois avaient un dieu Ad-

1) C. I. L., XII, 1383.

2) Gruebech, 972.

3) C. I. L., VII, 168.

4) Orelli, 1061.

5) Orelli, 1421, 1069.

6) C. I. L., XII, 2979.

7) C. I. L., VII, 30, 42, 43.

marinus ou Adasmerius identiques au Mercure gréco-romain dont la légende est le résultat de la fusion de deux légendes très différentes, celle du Mercure romain et celle de l'Hermès grec, mais il serait fort téméraire d'en tirer la conséquence que le dieu appelé Adasmerius ou Adasmerios par les Gaulois, est une légende identique à la légende artificielle du dieu gréco-romain.

L'association des divinités gauloises avec celles du panthéon gréco-romain est un fait qui appartient à l'histoire de l'empire romain, et plus spécialement à l'histoire des populations celtiques sous la domination des Romains ; mais il ne nous apprend à peu près rien sur la religion des populations celtiques antérieurement à la conquête romaine.

M. Rhye consacre au panthéon gallo-romain sa première leçon, 106 pages, qu'il divise en sept paragraphes intitulés : 1^o Mercure ; 2^o Apollon ; 3^o Mars ; 4^o Jupiter ; 5^o Minerve ; conformément au passage de César cité plus haut ; 6^o Dis, d'après un autre passage de César ; 7^o Divinités inférieures. Malgré tout l'intérêt qu'offre cette étude du savant auteur, nous sommes obligé de constater le doute que laisse dans l'esprit la valeur mythologique de son travail pour ceux qui cherchent à connaître la religion gauloise avant la conquête romaine.

M. Rhye passe ensuite à l'étude des renseignements que peuvent nous donner sur la mythologie celtique les récits légendaires contenus dans la littérature néo-celtique. Il consacre à ce sujet 572 pages des cinq dernières leçons : 2^o le Zeus des Celtes insulaires ; 3^o, 4^o le héros de la civilisation ; 5^o le héros Soleil ; 6^o les dieux, démons, héros. Certainement rien n'est plus complet que cette excellente étude, et M. Rhye y a porté cette attrayante clarté d'exposition qui distingue tous ses écrits. Il a tenu à mettre de l'ordre dans ses idées, n'était la condition indispensable d'une exposition agréable à lire ; mais le classement qu'il a adopté est-il scientifiquement justifié ? Nous n'en sommes pas tout à fait convaincu.

Prenez comme exemple la seconde leçon intitulée : le Zeus

1) De Gall. gallicæ, I, VI, cap. xxiii.

des Celtes insulaires. La première question que nous poserons est celle-ci : les Celtes insulaires avaient-ils un dieu appelé Zeus ? Une réponse s'impose. C'est que, si ce dieu a jamais existé, certainement il en a jamais trouvé trace. Cela n'empêche pas M. Rhys de découvrir plusieurs Zeus dans les Îles-Britanniques.

Le premier est le dieu irlandais Nuada à la main d'argent. Or faisons observer que Nuada nous offre la prononciation irlandaise du Nodens britannique appelé aussi Nodon et identifié à Mars sous l'empire romain. Et pourquoi Nuada est-il un Zeus ? C'est qu'ayant perdu la main droite dans une bataille, il l'avait fait remplacer par une main d'argent. Or Tyr, le Zeus scandinave, eut la maladresse de se laisser manger la main par un loup¹ et un récit mythologique grec nous montre Typhon coupant à Zeus les muscles des pieds et des mains et le réduisant ainsi à l'impuissance jusqu'au moment où le dieu est guéri par Hermès². Mais de cette concordance fortuite sur un point secondaire de la légende, on ne peut conclure à la concordance sur les autres points, et ce qui prouve que dès l'antiquité l'identité de Nuada-Nodens avec Jupiter n'était pas évidente, c'est que les Romains ont admis que Nodens était un Mars. M. Rhys ne s'arrête pas à cette objection. C'est un Mars-Jupiter, dit-il, et, en conséquence, il classe parmi les Zeus le héros guerrier irlandais Camall qui lui paraît identique au Camulos celtique assimilé à Mars par les Romains.

Pour bien comprendre la mythologie celtique, ajoute M. Rhys, il faut remonter à l'époque où les trois dieux Zeus, Pluton et Neptune n'en faisaient qu'un. Mais tout le monde sait que cette époque n'existe qu'hypothétiquement. Dans la littérature homérique, au delà de laquelle on ne peut remonter que par des suppositions arbitraires, Pluton, avec Aïdès, exprime l'opposé de Zeus, et de ces deux notions, Zeus, le jour, Aïdès, la nuit, la

¹ Grimm, *Deutsche Mythologie*, 3^e éd., p. 182-188. Simmel, *Handbuch der deutschen Mythologie*, 5^e éd., p. 273, croient que cette légende est une conception mythiquement récente et d'origine purement germanique.

² Apollodorus, livre I, c. iv, § 3, sections 3-40; Delot-Müller, *Prolegomena hœrologium graecum*, t. I, p. 149.

notion du dieu des eaux, Poséidon, est nettement distinguée dans cette littérature antique.

Dans la mythologie celtique de M. Rhys, l'élément subjectif est beaucoup trop considérable. La critique, que j'adresse ici à mon éminent confrère, a été faite, il y a quelques années, à un ouvrage beaucoup moins considérable et moins savant que le sien, *La cycle mythologique irlandais*. Le but que je me proposais dans cet ouvrage, en rapprochant la mythologie irlandaise de la mythologie grecque, était de montrer que les Irlandais avaient bien de considérer certains personnages les faits insérés par leurs écrivains du moyen-âge et des temps modernes dans les premiers chapitres des livres qu'ils ont consacrés à l'histoire d'Irlande. Des critiques autorisés ont trouvé que j'abusais de la comparaison et que je multipliais outre mesure les citations des auteurs de l'antiquité. M. Rhys me semble être tombé dans le même défaut, et cela avec d'autant plus d'excès que son livre est deux fois plus gros que le mien. Je crois qu'il aurait en grande partie évité cette imperfection si, au lieu de prendre dans la mythologie grecco-romaine, ou dans une conception subjective comme « le héros de la civilisation », la base de son classement, il avait cherché cette base dans les monuments de la littérature celtique. Mais tous les critiques non prévenus reconnaîtront que le livre de M. Rhys est, jusqu'à présent, le recueil le plus complet où l'on puisse étudier la mythologie celtique, et ils constateront le plaisir et le profit avec lequel ils l'ont lu.

H. L'ARZÉLIS DE JERUSALEM.

LA RELIGION MANDEENNE D'APRÈS M. BRANDT

Die mandäische Religion, ihre Entstehung und geschichtliche Bedeutung
versucht dargestellt und betrachtet von Dr. A. J. H. WILHELM BRANDT, Pfarrer
der neuen reform. Kirche. — Leipzig, 1896.

La Babylonie méridionale, sillonnée de marais et d'anciens canaux obstrués, héberge une petite population d'origine araméenne dont la religion diffère entièrement des trois religions bibliques connues jusqu'à présent. Cette population s'appelle elle-même *Mandéan* ou *Nagarim*, c'est-à-dire *Mandéens* ou *Nagoréens*. Les musulmans les appellent *Ṣabian*, au pluriel *Ṣabā*. En Occident on les appelle ordinairement *Ṣabéens*, moins exactement *Sabéens*, quelquefois même « chrétiens de saint Jean-Baptiste », à cause de leur habitude la plus remarquable de se baptiser, c'est-à-dire de se baigner journellement dans l'Euphrate.

Jusqu'au 17^e siècle cette secte religieuse a échappé à toutes les investigations des voyageurs et son existence même ne paraît avoir été enregistrée dans aucun ouvrage de l'Eglise syrienne antérieur à l'islamisme. Les écrivains musulmans du 17^e siècle mentionnent pour la première fois la présence, dans la contrée marécageuse de la Chaldée, de sectes *domughitai* ou d'*hémérobaptistes* dans lesquels on reconnaît facilement les Mandéens. Après cette date la silence se fait de nouveau sur cette secte jusqu'en 1652, année où fut imprimée à Rome la *Narratio de Ignatio a Jesu*. La *Narratio* considère les Mandéens comme disciples de saint Jean-Baptiste et descendants des multitudes baptisées dans le Jourdain par le précurseur de Jésus, qui se seraient

sauvés dans ces parages devant les persécutions mahométanes. Ignatius fixe le nombre des « chrétiens de saint Jean » à 25,000 familles parmi lesquelles il y avait quelques commerçants, mais dont la plupart étaient artisans, chapeutiers et serruriers. Il affirme de plus que ces sectaires habitaient non seulement dans le territoire de Baza et le district limitrophe de la Perse, mais aussi à Maskat, Goa et Ceylan. Selon lui les Mandéens auraient autrefois été d'accord avec les chrétiens chaldéens de la Babylonie, non seulement sur les mœurs mais aussi sur la foi, et ils ne se seraient soustraits à l'autorité du patriarche babylonien et n'auraient renoncé au nom de chrétiens que depuis un peu plus de 170 années. Ces diverses données sont particulièrement sujettes à caution, car Ignatius semble ne jamais avoir eu de rapports avec les prêtres mandéens et paraît avoir confondu les Mandéens avec d'autres sectes chrétiennes.

Des notions beaucoup plus précises sur la population mandéenne sont contenues dans une carte géographique publiée, en 1663, dans les *Relations des divers voyages curieux* de Melchisedech Thurneysser. Les 31 localités habitées par les Mandéens donnent la somme de 3,279 familles. Quelque temps auparavant, le Maronite Abraham Echellensis avait fait paraître son livre intitulé *Eutychem patriarcha Alexandrinus vindicatus*, dans la deuxième partie duquel il parle des Mandéens comme de personnes avec lesquelles il a eu des relations personnelles. Lui aussi atteste qu'ils s'appellent eux-mêmes chrétiens de saint Jean et seulement en arabe « Naqarians de Yahyâ ». Il fit que ces sectaires, obligés d'appartenir à une des religions tolérées par le Coran, préférèrent se donner le nom des chrétiens avec lesquels ils célébraient en commun le baptême et la fête du dimanche, mais qu'en réalité, en dehors de quelques dénominations, ils n'ont aucun trait commun avec le christianisme. Abraham Echellensis fait en même temps la description de trois livres mandéens, le *Grand*, le *Détail d'Yahyâ* et le *Sfar matanda*; le premier de ces livres avait aussi le titre de *Sifra l'Adam* qu'il traduit *Ordo Adami*. Cet auteur rejette avec raison l'opinion d'Ignatius qui identifie les Mandéens avec les juifs baptisés par saint Jean-Baptiste.

Les « disciples de saint Jean » attirèrent dès lors l'intérêt des missionnaires et provoquèrent des recherches scientifiques. Plusieurs exemplaires des Écritures mandéennes arrivèrent successivement dans les bibliothèques de l'Europe. Néanmoins, pendant longtemps, on est resté dans une grande incertitude sur le vrai caractère de cette secte. La réserve de plus en plus sévère des Mandéens sur leur doctrine religieuse et la difficulté de comprendre les textes, sont les deux causes principales qui ont perpétué l'erreur qui confond ce peuple avec les autres espèces de *Chabéens*, ou de *Sabéens*, erreur à laquelle M. Chwolson a réussi à mettre fin par son ouvrage *Die Sabäer und die Sabäismus* qui a été publié en 1856, en 2 volumes, à Saint-Petersbourg.

Au commencement de notre siècle, l'arabiste suédois Mathé Norberg a fait paraître plusieurs mémoires sur la religion et la langue des Mandéens, s'appuyant sur les renseignements qui lui ont été donnés par le vicairé maronite au sujet des « Nazaréens » qui prétendent être disciples de saint Jean et qui se sont établis depuis le xiv^e siècle dans la contrée de *Merkeb*, au *Liban*. Norberg considérait ces Nazaréens comme une branche des Mandéens, identique avec les Nazaréens primitifs qu'Épiphane mentionne et décrit comme une secte juive ayant habité anciennement le pays de Galilée et de Banaï. La langue des livres mandéens lui parut confirmer sa manière de voir. Malgré l'avis contraire du savant Niebuhr, il maintint toujours son opinion, ce qui fut la cause d'un nouvel arrêt dans l'étude du mandéisme.

Vers le milieu de notre siècle, M. le professeur H. Petormann fit le célèbre voyage pendant lequel il passa trois mois au milieu des Mandéens de *Sak es-Schirach*, où ils occupent un faubourg situé sur la rive gauche de l'Euphrate. Un prêtre du nom de *Tahyâd* lui enseigna la lecture de l'écriture mandéenne; il lui donna quelques renseignements sur la religion. Les résultats de ces expériences ont été publiés dans l'article *Mandæen* de l'*Encyclopédie* de Herzog (vol. IX, 1838). Grâce à M. le professeur Petormann, il est avéré que les Mandéens ne s'appellent nullement eux-mêmes disciples de saint Jean, mais seulement *Mandâiqâ*; le titre *Nazarétyâ* est donné aujourd'hui seulement à ceux qui se distinguent

particulièrement par leur savoir et leur conduite; en face des Arabes ils se nomment *Qabbā—baptistes*. Ils ne veulent pas être les Gabiens du Coran, mais cela n'a pas grande importance au fond. On doit à M. le professeur Priemann une édition lithographique du *Genza*; mais la traduction promise de ce livre n'a pas été publiée.

Un quart de siècle plus tard, le vice-consul de France à Bagdad, M. Siouffi, fit la connaissance en 1875 d'un des fils d'un prêtre mandéen qui, après avoir terminé les études nécessaires à son sacerdoce, s'était converti au catholicisme. M. Siouffi eut d'abord l'intention de se faire traduire par lui les livres mandéens, mais il dut renoncer à ce projet et se contenter d'écrire sous la dictée du néophyte les réponses qu'il faisait aux différentes questions qu'il lui posait. L'ensemble de ces recherches a été coordonné par M. Siouffi dans son livre intitulé : *Etude sur la religion des Soubés ou Sabbéens, leurs dogmes, leurs mœurs*, par M. N. Siouffi, vice-consul de France à Mossoul; Paris, Imprimerie nationale (Ernest Leroux, éditeur), 1880. L'auteur n'a eu aucune connaissance de la religion mandéenne avant son séjour à Sék; il ne connaît pas non plus les ouvrages publiés antérieurement sur ce sujet en Europe. Sans avoir une connaissance exacte de la littérature mandéenne, il en a appris justement ce qu'il lui fallait pour lire et transcrire quelques noms et quelques formules textuelles. Ce livre est extrêmement utile pour connaître l'état actuel de la religion mandéenne. Mais on comprend facilement que pour se faire une idée exacte du rôle historique du mandéisme, il est indispensable d'approfondir le contenu des écrits anciens considérés comme sacrés par ses sectaires. A cet effet nous disposons des textes mandéens existant aujourd'hui dans les bibliothèques de l'Europe; ce sont :

1° Le *Codes nemours* de Norberg, publié en trois parties avec traduction, lexique et onomastique ».

2° *Thesaurus sine Liber Magnus* vulgo *Liber Adamis* appellatus, opus Mandaeorum: summi ponderis descripti E. H. Petriemann. Lipsie, 1867. Les bibliothèques européennes contiennent, elles aussi, quelques traités et fragments du *Thesaurus* ou *Genza*.

1^o *Qolasta*, oder Gesänge und Lehren von der Seele und dem Ausgang der Seele, autographiert und herausgegeben von Dr. L. Kuting 1867; édition magnifique et d'une calligraphie merveilleuse.

4^o *La minime Urbee die Minaret der Mandäer*, par M. le professeur Th. Nöldeke.

5^o *La Mandäische Grammatik* du même auteur qui a fixé pour la première fois les formes correctes de la langue et facilité l'intelligence d'un grand nombre de passages obscurs. M. Nöldeke constate dans plusieurs pièces du *Qolasta*, du *Diwan* et du *Sfar Mals-wad*, les phénomènes de la décadence de la langue mandéenne et en conclut que ces textes sont le produit d'une période récente.

Malgré ces excellentes ressources, l'intelligence exacte de la littérature mandéenne n'est pas une chose facile et on ne peut plus attendre beaucoup de lumière de la part des Mandéens eux-mêmes. La récente réédition de l'article de M. Petersmann par M. le Dr Kessler, bien qu'elle ait considérablement élargie et développé, n'ajoute presque rien à ce que nous en savions antérieurement. La nécessité de consulter directement les livres mandéens et principalement le livre le plus ancien, le *Genza*, a été ressentie partout, mais ce n'est que M. W. Brandt qui s'est courageusement chargé d'y porter remède.

L'ouvrage de M. Brandt, en dehors de l'introduction dans laquelle nous avons puisé les renseignements qui précèdent, se divise en six chapitres, dont voici le contenu sommaire :

Le premier chapitre traite de la théologie mandéenne. Tout d'abord il relève, dans des remarques préliminaires, les expressions caractéristiques de la métaphysique mandéenne qui prennent souvent des nuances inconnues aux sens qu'elles ont dans les discours ordinaires. Ainsi, le mot *trw* « richesse, trésor » désigne les êtres que nous appelons « anges ». Quelquefois les sens exacts des termes employés ne résultent pas clairement des passages parallèles; ainsi, par exemple les mots *štanwā* « mondes », *štanwā* « demeures », *pišayā* « fruit », *trayā* « portes », désignent certaines classes d'êtres supérieurs. Les mots les plus

obscur de cette catégorie sont *mons* et *pira*. M. B., après Sylvestre de Sacy, se décide à traduire le premier par « esprit » et le second par « fruit », en rappelant pour ce dernier terme la doctrine des Doctes qui comparaient la divinité aux grains de la sige. Après ces préliminaires, M. B. étudie l'étatement polythéiste qui sert de base à la théogonie mandéenne, présentée dans le *Genza* sous trois formes assez différentes l'une de l'autre, sans compter d'autres variantes moins considérables. Chacune de ces parties théogoniques opère non seulement avec des entités toutes différentes, mais aussi d'une manière tout à fait dissemblable. Dans la première, les êtres supérieurs sont *Pira*, *Ayar* et *Mons*; dans la deuxième, ce sont *Nituffa*, *Mons* et son image; la troisième a pour point de départ *Nebot Raba*. On voit que, contrairement à ce que pensait Petermann, les différentes conceptions théologiques du *Genza* ne procèdent pas d'un système unique. La vérité est que nous avons ici différentes tentatives de systématisation d'une notion fondamentale dont celle qui contient l'idée de la première et de la deuxième Vie paraît être la plus ancienne; l'idée de la troisième Vie a été ajoutée plus tard.

Les théories relatives à la création du monde sont aussi très divergentes dans le *Genza*. Le démiurge nommé *Ptahil* est celui qui reçoit l'ordre des bonnes divinités, mais les mauvais génies, *Abba* et ses sept enfants, s'emparent par ruse du gouvernement du monde. Pendant que *Manda d'Hayl* avec ses trois frères *Hibil*, *Schul* et *Anoch* célèbrent les noces d'Adam et d'Eve, les Sept apportent à ceux-ci des vêtements, de l'or, du pain, du vin et des fruits; les autres démons leur donnent en outre plusieurs objets de luxe. Dans toutes ces légendes, dit M. B., il n'y a pas trace de monothéisme. On ne trouve nulle part que, par exemple, *Mons* *Raba* soit le dieu vrai et unique; même le mot *Alaha* est le plus souvent employé pour désigner les faux dieux des autres religions; *Alaha* n'est jamais le dieu des Nigordéens.

En opposition avec ce polythéisme, on trouve dans le *Genza* plusieurs traités qui contiennent la doctrine bien monothéiste du « roi de la lumière ». Les expressions *Mons*, *Pira*, *Ayar* y sont

écrites à dessein; on y parle au contraire des mondes lumineux comprenant d'innombrables *fourdeins*, *denoures* de beaucoup de *raïn* et d'*lérus*. C'est une doctrine qui, tout en connaissant les cultes mythologiques, n'aime guère la mythologie et ne se sert de ces expressions que dans un sens figuré. Dans cette doctrine, le monde de la lumière se distingue fondamentalement du monde des ténèbres, peuplé par des nains et des démons de formes repoussantes et gigantesques. Le roi des ténèbres avait jadis eu l'intention de faire la conquête du monde supérieur, mais il trouva, sur la frontière, toutes les portes fermées et aucune route tracée pour l'y conduire. La création du monde, d'après ce système, est aussi diversement racontée, mais le fond monothéiste n'en est pas absent.

Sur ces deux systèmes opposés sont venus se greffer d'autres systèmes et essais plus incomplets les uns que les autres qui ont causé une confusion inextricable dans les livres sacrés des Mandéens. M. B. cherche, et réussit en grande partie, à en débrouiller l'écheveau. Il fixe chronologiquement le développement de la doctrine du roi de la lumière entre 200 av. J. C. et 600 après Jésus-Christ et il considère le système polythéiste comme remontant à des époques antérieures (p. 32-59).

Le second chapitre, intitulé *Cosmologie et Anthropologie*, expose en premier lieu les idées que les Mandéens se font du monde. Le *Genze* mentionne les peuples et les pays qui doivent périr au dernier jour; ce sont les suivants: Babel, Bircif (?), la maison de Poros, des Romains, de Sind, de Hind, des Samaritains, des Tyriens et la montagne de fer que M. B. identifie avec les Chalybes du Pont. La terre (*Tôûl*) consiste en un bloc d'eau noire condensée, d'une longueur de 12,000 pharsanges, c'est-à-dire de 2,000 lieues géographiques. La terre est placée sur le corps du monstrueux *Or*. Le monde des bienheureux se trouve au delà du plateau montagneux du nord. Sur la terre est le firmament à sept étages nommé *materta* (lieu gardé), dans lequel sont établis *Raba* et ses enfants; ils servent de Purgatoires où sont retenues les âmes de ceux qui ont commis des péchés dans ce monde. Les Mandéens connaissent aussi les sept planètes dont ils font de mauvais génies,

naître que de les croient dirigés chacun par l'un des enfants de *Haba*. Le monde, créé pour être la demeure de l'homme, a été produit pour être agréable aux êtres animés : l'ingratitude de *Haba* et de ses enfants y introduisit le mal. L'idée du dualisme entre le bien et le mal ne s'y trouve qu'à propos du contraste formé par le corps et l'âme, et là encore il n'est pas absolu. L'opposition est plus forte entre les deux espèces de feu : le feu dévorant du brûlant est d'origine ténébreuse; le feu vivant est au contraire particulier aux âmes supérieures.

Dans le troisième chapitre, M. D. trace les traits les plus caractéristiques de la vie religieuse des Mandéens. Les parties polylithiques du *Treza* ne contenant aucune prescription rituelle ou morale. On voit seulement que le baptême, l'admission dans la communauté par le serrement de la main (*shabto*) et l'invoation du nom de la Vie (*Haye*) appartenaient dès le commencement aux pratiques religieuses de la secte. Les autres livres contenaient les principes moraux comme la défense de l'adultère, du vol et du meurtre, auxquels s'ajoute la défense de l'esclavage entre Mandéens. Il est surtout déclaré que les hommes adultes procèdent d'une foi ouverte et d'une conviction profonde. Parmi les obligations religieuses, on rencontre en premier lieu la défense de l'idolâtrie, de la magie et de la vénération comme adieu l'interdiction du parjure. Chaque Mandéen doit prendre part à l'office du dimanche, ou en tenant derrière les prêtres, ou prenant la communion (*Pekto*), et en accomplissant les cérémonies de *qashio* et du *loufa* (embrassement mutuel). Les renégats doivent être traités avec douceur, et on ne doit pas chercher expressément à faire des prosélytes parmi les sectaires des autres religions, lesquels, en tant que non baptisés, sont tenus pour impurs. En dehors du dimanche, les Mandéens célèbrent encore quatre fêtes dans l'année, dont la plus grande est celle du jour de l'en qui dure sept jours. Les Mandéens comptent douze mois à 30 jours chacun, et intercalent 2 jours embolismiques entre le huitième et le neuvième mois. La fête la plus curieuse est celle qui tombe au premier jour du cinquième mois; c'est une fête funéraire en commémoration des compagnons de Pharaon, qui furent noyés

dans la mer Rouge. Ils s'habillent en blanc et ne portent jamais d'habits de couleur. Ils font des prières chaque jour, rejettent le jeûne et ne font aucune distinction entre les viandes pures et impures pourvu qu'elles soient préparées par un Mandéen, car la nourriture préparée par les étrangers est impure. Tous les comestibles doivent être lavés dans l'eau avant d'être mangés. Ils observent aussi un certain nombre d'abstinences, afin d'effacer certaines contaminations journalières. Les principaux actes rituels sont : le baptême, la communion (*Pešra*), l'absorption du vin consacré (*membéha*) et le signe que le prêtre imprime avec l'eau sur le front du baptisé en invoquant le nom de la Vie. En terminant la cérémonie du baptême, le prêtre mandéen prend le diadème qu'il pose sur la tête, l'embrasse 60 fois et met sur la tête de l'enfant l'anneau de myrte qu'il lui avait placé au doigt.

D'après les Mandéens, toutes les eaux viennent du nord et reçoivent, par des canaux invisibles, une partie des eaux vivantes qui remplissent les Jourdain célestes; c'est pourquoi le baptême pris dans les eaux oculaires de la *Tibé*, c'est-à-dire du monde terrestre, rétablit les communications entre le monde inférieur et le monde supérieur. Au retour de *Hibil Zim* de son voyage dans le monde des ténèbres, *Nitayta*, sa mère, le baptise dans 7 grands Jourdain intérieurs et invisibles qui coulent de dessous son trône. La région du nord sert de demeure au sublime roi de la lumière; de là vient le vent Ayur et le grand Océan qui entoure la terre et laisse ouverte la porte du nord par laquelle coule l'eau vivante sur toutes les parties du globe. La région du sud, est, au contraire, soumise à des vents brûlants et est limitée par l'Océan ténébreux, sur les bords duquel habitent des hommes noirs et noirs comme des démons. Les eaux de cet océan sont noires et bouillantes et donnent la mort à quiconque en goûte. M. D. conclut de cette description que les Mandéens viennent du haut nord et n'ont jamais pratiqué la navigation sur le golfe Persique. L'immigration a dû, selon lui, se faire aux époques préhistoriques, étant donné que la langue mandéenne a été parlée dès la plus haute antiquité dans la Mésopotamie.

Voici maintenant l'idée que les Mandéens se font de l'âme ho-

même et de sa destinée après la mort. L'âme humaine vient du monde lumineux et son corps vient de la terre. Les esprits planétaires ont bien pu confectionner le corps, mais ils ont été incapables de donner la vie à Adam. L'existence de l'âme dans le corps cause à celle-ci, non seulement une vie pénible et pleine de désagréments, mais lui est aussi très défavorable au point de vue moral. L'ange de la mort, nommé *Guarriel*, ainsi que son compagnon *Qemmar Zim* délivrent l'âme de ses chaînes et la conduisent directement au monde de la lumière, si ses péchés ne l'obligent pas à s'arrêter, jusqu'à complète expiation, dans les *matarka* gardées par les esprits planétaires. Ces derniers sont en même temps les fondateurs des fausses religions. Les légendes mandéennes s'occupent tout particulièrement de la *matarka* dominée par *John Mihla*, Jésus-Christ, le « faux et vain Messie » qui a égare les hommes allés le rechercher dans sa demeure ténébreuse. Cette théorie des *matarka* n'a pas été admise par la doctrine du roi de la lumière, laquelle désigne les « lieux de châtiment » par les épithètes de « feu brûlant », de « ténèbres », de « mar de la fin », et de *gadamra* ou géhenne. Au dernier jour, il y aura un jugement universel où les adorateurs de Satan tomberont dans le feu brûlant et mourront d'une seconde mort.

La religion mandéenne défend absolument de pleurer les morts et d'en prendre le deuil. Des prières et des cérémonies nommées *manigra* sont ordonnées à leur profit; les prières durent aujourd'hui sept jours et elles commencent au troisième jour après la mort. Les Mandéens récents connaissent aussi le sacrifice pour les mourants.

Le quatrième chapitre s'occupe de l'histoire religieuse d'après la conception mandéenne. Cette histoire a surtout pour objet l'annonciation, les luttes et la préservation de la vraie religion. Nous avons vu plus haut que le demiurge *Pischol* a perdu sa suprématie sur l'univers entre les mains de *Itcha* et de ses sept enfants; l'homme seul est tombé en partage à la première Vlé. Adam, à peine formé, est instruit dans les principes de la vraie religion. Eve et *Adain bar Adam* (Adam fils d'Adam) se laissent séduire au péché, mais ils reçoivent aussitôt leur pardon. L'idée

de l'expulsion du Paradis y manque entièrement. Pour protéger le genre humain contre les attaques de *Raba* et des sept esprits planétaires, la Vie leur adjoint trois anges : *Hibil*, *Schitl* et *Anush*, qui descendent avec les Ames sur cette terre et les protègent pendant leur vie terrestre. Les mauvais esprits cherchent à tuer *Anush* qu'ils appellent l'« homme étranger » et produisent trois catastrophes successives dans ce monde. La première fois le genre humain périt par l'épée et la peste, à l'exception de *Ham* et de *Hud* qui sont sauvés. La seconde fois la terre est consumée par le feu; deux personnes seules, *Scharbat* et *Shachabiel*, restent en vie. La troisième fois arrive le déluge et le seul homme sauvé est *Nu*. Durant ces catastrophes, *Manda d'Hoyé* descend sur la terre pour secourir ses trois anges dont deux finissent par remonter au ciel. *Anush* reste seul avec la génération nouvelle. Les mauvais génies envahissent alors la ville de Jérusalem, métropole de toutes les fausses religions, qui, après mille ans d'existence, arrive au sommet de la gloire sous le règne de *Shlimou* (Salomon) fils de David. Celui-ci commande même aux démons qui se sont soumis à lui. Jusqu'au moment où, s'étant divinisé lui-même, il tombe dans la disgrâce divine et perd le royaume. Mille ans après apparaît *Mehila*, fils de *Raba*, qui séduit les hommes malgré les bons conseils qu'*Anush* leur donnait. Les juifs, tous partisans du faux Messie, persécutèrent cruellement la petite communauté de *Nagocœna* qui existait encore et da s'attirerent ainsi la vengeance céleste. *Anush* détruisit la ville coupable, dispersa les juifs et transporta le reste des fidèles dans le pays euphratique. D'après les livres mandéens l'apparition du faux Messie a été précédée par l'activité de *Sokaur Magbanu* (c'est-à-dire Jean-Baptiste) qui appela les hommes à la pénitence et au baptême dans le Jourdain. C'est un épisode très semblable à celui qui est raconté dans les Évangiles; il paraît donc que le mandéisme était tout d'abord favorable aux idées chrétiennes, mais que plus tard il prit une autre direction et devint des plus hostiles à cette religion.

La théorie du roi de la lumière s'étend beaucoup sur les erreurs introduites dans ce monde par le Messie des chrétiens.

Au lieu des trois *stems* de l'autre système elle ne conserve que *Aniak-seni*; *Manda d'Hoyé* est aussi omis; et la destruction de Jérusalem y est racontée avec plusieurs variantes et avec un détail minutieux. La figure de *Johanna* disparaît et on y voit dominer au gôdô du nom de *Nebot*, fils de *Sodana*. La résurrection de Christ dans les derniers jours du monde est naturellement aussi empruntée aux Évangiles. Les « livres des rois » prennent aussi l'apparition de Mahammod pour le commencement de la fin; ils l'appellent *Ahamet bar Bizbat* « le destructeur ». Au dernier moment le gros vieux *Léviatan*, délié de ses chaînes, englutira le *Arqa-rêdêl* (le continent) avec les Sept, leurs amis et leurs chefs; tous les démons seront anéantis et les âmes des fidèles ne mourront pas de la seconde mort, mais vivront éternellement.

D'après M. B. les persécutions dont les Mandéens se disent avoir été l'objet de la part des partisans des autres religions, surtout de la part du Messie et de ses apôtres, indiquent que les Mandéens eurent à souffrir des missions chrétiennes pendant le gouvernement des Sassanides. A l'arrivée des Arabes ils devaient être souvent les victimes des envahisseurs, aussi bien pendant les guerres qui ont mis fin à la dynastie perse, que pendant les premiers établissements des gouverneurs musulmans. Pour échapper aux persécutions, les Mandéens ont pris le parti de se dire chrétiens afin d'obtenir la tolérance religieuse que le Coran accorde au christianisme. Cette hypocrisie leur est même recommandée par le livre saint.

Le cinquiesme chapitre, intitulé « la conscience religieuse », expose méthodiquement les traits les plus caractéristiques de la religion mandéenne. Le nom *Mandaya* que les Mandéens eux-mêmes ne comprennent plus, signifie « homme de savoir mystérieux = gnostique ». Mais on se tromperait beaucoup si l'on croyait que les auteurs sont incapables de comprendre à fond le sens de leur religion. Contrairement aux partisans du gnosticisme grec, ils se contentent d'acquiescer la connaissance des commandements pratiques prescrits par la loi. La foi et les bonnes œuvres constituent les points principaux de la religion

mandéisme. Le vrai fidèle doit croire que « la vie est plus ancienne que la mort, la lumière plus que les ténèbres, le dimanche plus que le sabbat, le nazoréisme plus que le judaïsme, le Jourdain des eaux vivantes plus que les eaux troubles du Jour des ténèbres ». La gnémologie proclame : Le principe de la foi doit être la croyance que la loi de la lumière existe et qu'il existe dans les pures. La conviction existe donc chez eux que le mandéisme est la vraie religion ; quant à la science religieuse, même dans la classe sacerdotale, elle existe déjà très médiocrement ; toute la science des nôtres Mandéens consiste le plus souvent dans la formule du lujisme que, pour plus de précaution, le prêtre lui récite à haute voix.

L'âme reçoit la récompense de ses œuvres qui sont posées dans la balance d'*Abdeh*. Il s'occupe exclusivement de ceux qui n'ont jamais cessé d'appartenir à la communauté nazoréenne. Les âmes des apostats sont repoussées par le juge suprême, la loi de la lumière, qui les renvoie triomphalement au paradis promis par *Abdeh* et *Mohab*. La religion des Mandéens est à base législative ; la loi consiste en cent quatre-vingts commandements, avec quatre commandements particuliers pour les prêtres. L'idée de rétablir une fois pour toutes l'union des fidèles avec les législateurs est restée inconnue au mandéisme. En cas de danger, ils peuvent même renier en apparence leur religion, pourvu qu'ils conservent la foi dans leur for intérieur. Pendant la domination des Portugais aux embouchures du Tigre et de l'Euphrate, les Mandéens se déclarèrent chrétiens et renoncèrent à la plupart des cérémonies de leur culte. Plusieurs d'entre eux se sont convertis à l'islamisme et ces conversions successives sont devenues tellement fréquentes que le mandéisme ne paraît pas destiné à survivre à la génération présente.

Le chapitre vi, peut-être le plus important du livre entier, est consacré aux origines de la religion mandéenne. M. B. fait remonter ce système à l'époque relativement ancienne, où l'esprit religieux des Assyro-Babyloniens s'était amalgamé et unifié avec les spéculations philosophiques des Grecs. Le christianisme, ainsi que les divers systèmes gnostiques qui l'ont suivi, est lui-

même le fruit de la pénétration de ces deux génies. L'ancienne religion naturelle des Semites, surtout des Chaldéens, croyait que le siège des divinités se trouvait dans le haut nord, et attribuait au baptême dans la fleur la vertu de faire pardonner les péchés. Cette croyance fondamentale s'est peu à peu oblitérée chez les habitants des grandes villes et n'est restée vivante qu'au milieu des habitants des campagnes. Tandis que les documents assyro-babyloniens ne montrent aucune trace de instruction religieuse, comme moyen de purification, les amètres des Mandéens ont très bien conservé cet antique usage qui convient mieux aux campagnards qu'aux citadins. Les écrivains arabes du x^e siècle connaissent les *Calibans* des régions marécageuses qui sont identiques avec les *muphtasda* (ceux qui se lèvent). Leur chef et fondateur de secte, dit un de ses auteurs, est appelé *El-Harkh*; il admet deux séries d'êtres divins, masculins et féminins. Les plantes potagères appartiennent au premier, les plantes parasites aux seconds. Au iv^e et au v^e siècle après J.-C., il existait des livres écrits par l'hérésiarque El-Chassai qui recommandait l'eau vive pour le salut du cœur et de l'âme. Il affirmait également que certains jours de l'année sont soustraits à la domination d'étoiles maléfiques et impies. Ces mêmes croyances se trouvent aussi dans le système des Mandéens auxquels il est défendu de se baigner le jour de l'an. Une autre branche des baptistes syphratiques a été sans doute la secte des Sampséens qui, au rapport d'Épiphane, n'étaient ni chrétiens, ni juifs, ni grecs, mais monothéistes établis au delà du Jourdain et de la mer Morte, qui honoraient Dieu par le baptême, et considéraient même l'eau à peu près comme la source primitive de la vie et par conséquent comme la divinité. En prenant le bain purificateur, les Mandéens ont l'habitude de boire aussi de l'eau et de se faire imprimer par le prêtre, avec le même élément, un signe sur le front qu'ils appellent le signe de la vie.

En fait de philosophie chaldéenne, c'est la mythologie qui occupe une place prédominante. La descente aux enfers; lieux pourvus de sept portes et couverts de ténèbres et de poussière, est un mythe emprunté aux Babyloniens. La légende relative

à l'eau prisonnière et ténébreuse, dominée par *Tiamat*, rappelle la légende analogue mandéenne avec *Namru* ou *Raba*, le combat avec les dragons, les méchants *Sept*; *Nebu* scribo et sage, la révélation primitive; l'eau de la vie, la computation sexagésimale, quelques noms de divinités, tous ces traits se trouvent au même temps dans la religion babylonienne et dans le mandéisme. On voit donc que le babylonisme a été le sol sur lequel a poussé la religion des Mandéens. Mais ce sont, en réalité, des croyances isolées, restées dans l'esprit des descendants des anciens Chaldéens, mais le système babylonien n'a pas produit directement les conceptions du mandéisme, et ne les a pas créées de sa substance.

La conception mandéenne se montre supérieure à celle du vieux babylonisme en ce fait qu'elle établit une séparation absolue entre les entités divines et leurs bases élémentaires. Les planètes qui se meuvent dans les espaces célestes ne sont ni la manifestation, ni le véhicule des divinités; elles n'ont notamment rien de commun avec le ciel visible qui est aussi périssable que la terre. À côté du grand Jourdain, il y a d'autres jourdains innombrables dans le monde de la lumière, qui ne se trouvent pas dans le ciel des étoiles. La grande majorité des divinités est aussi représentée sous la forme humaine, à l'exception de quelques personifications éventuelles, comme *Jardani Raba* (le grand Jourdain), *Ayar-Gufus* et quelques autres. Le mandéisme a aussi une certaine parenté avec le gnosticisme dont il est séparé par la théorie de l'émanation qui caractérise ce dernier. D'après les représentations les plus anciennes *Manûa d'Hayé* n'est pas émané de l'Être suprême, mais appelé à l'existence, c'est-à-dire créé par lui. Toutefois le *Père* des Mandéens rappelle « les semences sortis du chaos » dont il est fait mention dans un psaume attribué à Valentin. Les Doctes assimilaient la divinité à une graine de figue qui se multiplie infiniment dans chaque fruit. Et ce qui concerne la manière dont la création de l'homme et du monde est racontée, on peut dire qu'elle se ressemble beaucoup dans les deux systèmes. La création du monde par *Péshû*, créature de la seconde Vie, s'étant déroulée de la première Vie, concorde avec l'opi-

nom qu'Irénaée assigne au gnostique Bardesane affirmant que le premier ange de l'Énique a fait sortir de lui la Saphia, et que celle-ci s'était laissée entraîner vers les régions inférieures où elle a donné le jour au Créateur du monde, *in qui erat ignorantia et infusio*. A l'aide de celui-ci et d'autres rejetons, elle formait dans la suite la divinité de l'Ancien Testament. Chez les Mandéens, *Ascha* et ses Sept ne sont pas les créateurs du monde, tandis que les auteurs gnostiques font créer le monde par les Sept anges, les Archontes qui le gouvernent. Mais les deux systèmes s'accordent de nouveau en ceci que les anges forment le corps du premier homme, et qu'un esu et esio couche par terre comme une statue, on rampe comme un ver jusqu'à ce que l'éternelle de la vie lui soit donnée d'en haut.

Clément d'Alexandrie mentionne avoir lu dans une lettre de Valentin que le premier homme, formé par les anges, a donné ses créateurs par la hauteur et la franchise de ses paroles. Le mandéen *Adakus* représente vraisemblablement le germe intellectuel des Gnostiques. Comme chez les Mandéens, l'hebdomade des planètes séduit l'homme au péché. Les Gnostiques ont aussi, en commun avec les Mandéens, l'emploi recherché du nom divin juif.

Mais la grande différence qui existe entre les écrits gnostiques et les écrits mandéens consiste dans l'idée de rédemption qui manque aux derniers. Cette idée était primitivement une explication philosophico-allégorique du vieux mythe babylonien de la descente d'*Ishtar* aux enfers et de sa délivrance par *Adtishkur* nommé. Chez les Mandéens, ce même mythe a trouvé un autre emploi; il a été utilisé dans la légende de la descente de *Abil Ziss* aux enfers, afin de rendre possible l'existence de la terre comme demeure de l'homme, au milieu de la région des eaux noires. Les anciens systèmes de gnosticisme se rattachent directement au pays des Mandéens comme leur lieu de naissance. Les Ophites prétendaient, selon Origène, venir d'un certain Euphrate. La branche péritique aurait reçu son nom de deux chefs d'une école présidée par Euphratès le péritique; ce titre conduisit directement à *Forat-Musikain* dans le pays de *Meschen*, le territoire actuel de

Baïra. C'est là qu'il faut chercher le berceau ou du moins l'un des sièges principaux de la spéculation chaldéenne. On sait que le nom de Gnostiques vient des Ophites et c'est précisément l'équivalent de *Manddyt*.

Plusieurs idées perses ont aussi trouvé leur voie, dans le mandéisme. C'est d'abord l'opposition entre la lumière et les ténèbres parallèle à celle entre le bien et le mal. La théorie du roi de la lumière établit entre ce roi avec son royaume lumineux et le roi des ténèbres avec son royaume, une opposition absolue. Il paraît même que la théorie de *Zerikana Akarana* a été aussi adoptée par le mandéisme récent. La désignation de *Yazur* pour *Manda d'Hayé*, autrement aussi *Saor*, qui doit tuer dans les derniers jours le serpent *Ischak* délivré de ses liens, montre l'influence du parsisme. On arrive à la même conclusion en ce qui concerne l'emploi du nombre 365 qui coïncide avec les jours de l'année solaire des Perses.

Etude que l'imagination mandéenne se fait de la destinée de l'âme après la mort forme un cycle particulier; et plusieurs points de cette croyance rappellent des légendes perses analogues. L'arbre de la vie des Mandéens rappelle la croyance chaldéenne qu'on observa dans la *Genèse* et dans les livres persis, avec cette différence, que, chez les premiers, toute sa vertu vient de l'eau qu'il contient. Cependant la manière d'envisager l'arbre de la vie comme une vigne n'est pas perse; elle doit reposer sur le symbole chrétien (*Ev. de Jean*, xv.) parvenu aux Mandéens par les Gnostiques.

Le judaïsme a aussi prêté plusieurs idées et expressions au mandéisme; entre autres les termes *ichtai* « le choël »; oraita, « la loi », *itail*, « le monde », *meroma*, « la hauteur », et *malaka* « auge ». Les noms des deux gardiens du Jourdain : *Shilme* et *Nidbei*, sont empruntés à la nomenclature des sacrifices juifs et signifient respectivement « offrande de paix » et « offrande de libéralité ». Enfin le manichéisme a aussi contribué abondamment à la doctrine mandéenne et l'asiateur en donne les preuves les plus convaincantes. Les cérémonies du culte sont destinées à symboliser les bienfaits philosophiques de la doctrine, et tous les commande-

ments qui se rapportent aux costumes des laïques et des prêtres, au rite de la communion, au baptême, au chrême, aux époques de la prière, à l'administration du *Pekta*, du *Mambuka*, poursuivent le même but, bien que plusieurs de ces rites soient d'origine persane. La célébration du dimanche paraît venir du culte du *Mithra* et non pas directement du christianisme.

Le livre de M. B. se termine par plusieurs appendices, les uns plus importants que les autres, et renfermant des renseignements minutieux relativement à cette religion. Nous ne pouvons qu'énumérer les titres de ces diverses études; on sont: A) le *Genza* et ses parties; B) formules initiales et finales; C) l'usage du mot *alaha*; D) le huitième traité du *Genza* droit; E) *Hilal-Zam* vis-à-vis de *Manda d'Hayé*; F) la communauté de *Suqra-Shiukh*; G) le traité de la sortie du *Johana*; H) la cérémonie du baptême; I) la formule du baptême; K) narration biblique dans le *Genza*; L) L'elchassisme et sa relation avec la gnose chrémitique; M) l'opinion du D^r Kessler sur les Mandéens; N) information du xv^e siècle et la composition de la *Niorafia*.

Le grand intérêt de cet ouvrage n'échappera à personne. Nous avons là, pour la première fois, des renseignements authentiques tirés des livres qui font autorité et s'étendant sur toutes les parties de la religion mandéenne. Non seulement les rites extérieurs, mais aussi les idées qui s'y cachent, les conceptions qu'ils sont destinés à représenter, commencent à prendre pour nous des formes intelligibles. Les écrits mandéens qui sont maintenant littres élastes pour les plus instruits des prêtres et qui présentaient naguère des obstacles insurmontables à la curiosité savante de l'Europe, ont fini par céder aux efforts persévérants et éclairés de M. Benard. Espérons que la voie qu'il a tracée avec autant de succès sera bientôt fréquentée et perfectionnée par d'autres travailleurs. Bientôt la difficulté de comprendre ce texte ou d'en débrouiller la confusion ne pourra plus servir d'excuse à l'ignorance; ce qu'il faudra examiner de nouveau c'est la valeur des théories présentées par le savant auteur, qui donneront lieu à des discussions dont le résultat apportera probablement un certain nombre de modifications. Mais quel que soit le résultat définitif

et quand même toutes les explications de l'auteur se montreraient prématurées ou inexactes, il lui restera le mérite suprême d'avoir ouvert la voie dans une branche d'étude qu'on avait presque désespéré d'aborder.

J. HALÉVY.

LA LÉGENDE D'ABRAHAM

D'APRÈS LES MUSULMANS

Il n'est pas de personnage biblique aussi souvent nommé dans le Coran qu'Abraham. Avec habileté Mahomet a placé sous l'égide de ce patriarche le point fondamental de son enseignement : l'unité de Dieu. Ce n'est point une divinité nouvelle qu'il préconise, c'est le Dieu d'Abraham, du père, par Ismaël, de la race arabe : adorer Allah, dieu unique et universel, c'est simplement revenir à la croyance des ancêtres.

Pai suite, le Coran attribue directement à Abraham la découverte ou l'assertion du Dieu unique, à raison de laquelle le livre sacré des musulmans représente le patriarche comme persécuté par les idolâtres. Dans les commentaires, ceux-ci ont pour chef Némrod, finalement détruit par Allah lui-même. Chez eux, le récit de cette persécution semble constitué par des reminiscences du massacre des innocents sous Hérode, de l'incident des jeunes gens dans la fournaise et des sept plaies d'Égypte. Un combat céleste entre Némrod et le Très-Haut, dont l'origine ne paraît aucunement biblique, complète les éléments mis en œuvre.

À côté, et comme points secondaires, il est fait mention de la vocation du patriarche, comme de sa visite chez Abimelech. Mais la partie héroïque de ce dernier incident disparaît : il n'est question, chez les musulmans, ni de circoncision, ni de massacre, enfin Abimelech est transformé en sultan d'Égypte.

À ces points se bornent les données, considérées par la plu-

part des *serivatus* mahométans comme constitutives de la biographie propre d'Abraham, ce qu'ils indiquent sous son nom dans leurs légendes, quand ils se mettent à relater la vie des patriarches; les autres événements où Abraham figure, sont indiqués par eux sous le nom de ses fils.

On ne peut donc guère, sans dénaturer l'œuvre des commentateurs, rapporter la légende complète d'Abraham qu'en mettant, à la suite de ce qu'ils donnent comme sa biographie propre, les légendes d'Ismaël et d'Isaac.

En vue de ne point abuser de la patience du lecteur, il nous a paru suffisant de mettre, quant à présent, sous ses yeux, la partie du cycle qui s'arrête à la mort de Nemrod, sans entamer ce qui constitue le début de la légende d'Ismaël.

Nous nous sommes alors trouvé, en raison du nombre considérable des auteurs qui ont traité ce sujet, dans l'embarras du choix d'un texte.

Celui traduit ci-après a l'avantage d'offrir un récit suivi, constitué par la réunion des différents éléments traditionnels, d'ordinaire juxtaposés sans grand ordre, ce qui a l'inconvénient d'une obscurité fatigante, accrue par de faibles redites.

L'extrait donné est tiré d'un manuscrit dédié à l'émir El Omra Ahmed-Pacha, c'est la version turque, par un certain Méhemet ben Khazrew, d'un ouvrage arabe de Méhemet ben Djébir intitulé *Tefde-i-Kebir*, c'est-à-dire « le grand commentaire coranique », autrement dit la *Chronique* de Tahiri. Le traducteur ottoman explique qu'il a été amené à entreprendre son travail en raison du caractère fautive d'une version persane du même ouvrage. Il n'a pas été possible, au moyen des éléments à ma disposition, de fixer la date à laquelle Ahmed-Pacha portait le titre d'émir el omra, mais la question n'offre qu'un intérêt médiocre.

Comme d'ordinaire en matière de légendes, le texte dont il s'agit procède par voie d'amplification de versets du Coran.

On sera peut-être étonné de voir l'auteur mettre dans la bouche de certains de ses personnages, considérés par lui-même comme bien antérieurs à Mahomet, des citations du livre sacré des musulmans. Le procédé est fréquent chez ces derniers, ils le

justifient par une doctrine singulière : le Coran est émané d'Allah avant tout le surplus de la création.

De même, on peut éprouver quelque surprise à voir un auteur supposer déjà consommés des faits non encore existants d'après le point où il en est de sa narration. Les traditionalistes procèdent d'ordinaire par voie de compilation des données légues par leurs prédécesseurs, souvent assez peu concordantes ; ils n'essayent point de les faire s'accorder, par respect pour les textes.

Ainsi, dans la légende ci-après, on voit un astrologue exciter le peuple contre Abraham et cette harangue fait allusion à deux faits postérieurs au moment où l'orateur est censé parler : le bris des idoles par Abraham et son voyage en Égypte. Or, certains auteurs rapportent le discours accusateur sans indiquer à quel instant de la vie du patriarche il s'applique. D'autres le placent, avec plus de vraisemblance, dans la bouche de Senn, au moment où l'on va précipiter Abraham dans les flammes, fait qu'ils indiquent comme survenu après le retour d'Égypte.

Malgré comme, généralement, les écrivains orthodoxes considèrent le départ pour l'Égypte comme survenu après l'incident du bûcher, notre auteur a admis leur version. Il s'est trouvé, comme conséquence, en présence d'une contradiction au sujet de la harangue ; il a jugé préférable de la laisser subsister telle qu'il la trouvait, plutôt que de procéder, de son chef, à une modification des traditions.

En vue d'éclaircir notre texte, nous avons jugé utile de le diviser en plusieurs paragraphes précédés d'un titre indicatif.

ENFANCE D'ABRAHAM. — IL RÉPOND LES POULES ET REVIENT ADORATEUR D'ALLAH.

On raconte ce qui suit au sujet d'Abraham, l'ami de Dieu, et de Nemrod ben Chanaan.

Nemrod habitait avec son père dans le pays de Babel, actuellement de Bagdad; il était renommé pour sa cruauté. Parmi ses vices il en était une, faite d'or et d'argent, qui le représentait lui-même; il l'avait parée de rubis, de saphirs, de perles, de toutes sortes de bijoux.

A son vizir, nommé Ater, étaient confiés ses biens et ses trésors; car il avait en lui la plus grande confiance et l'estimait beaucoup. C'est Ater, père du prophète Abraham, descendant du prophète Noé à la dixième génération. En effet, Ater était fils de Tarsch, autrement nommé Charoug, fils d'Argou, fils de Kalih, fils de Gader, fils de Chalg, fils de Calam, fils d'Arphacès, fils de Sam, fils de Noé, sur lui soit le salut.

Depuis l'origine, la domination universelle a appartenu à quatre monarques dont deux infidèles: Nemrod et Bacht en Nasser (*Nabo chodonassar*) et deux vassaux à Dieu (Ibrahimoum et Ismaéloum) Zoul Qarnela et le prophète Salomon.

On prétendait que Nemrod exerçait sa domination sur les sept climats. Toujours est-il qu'il occupa le trône de Babylonie et remplit le monde du bruit de sa tyrannie et de sa cruauté.

Certain jour, ayant rassemblé autour de lui les grands, les vieillards, les astrologues et les savants du pays, ceux-ci lui déclarèrent qu'ils voyaient dans leurs livres que, cette même année, il naîtrait dans la contrée un enfant destiné à mettre à néant le pouvoir des idoles, à le renverser lui-même du pouvoir, à le remplacer comme souverain et à le mettre à mort.

A cette nouvelle, Nemrod se sent trouble, il répand dans le pays des hommes de confiance avec l'ordre exprès de tenir registre des femmes enceintes, à l'effet de mettre hors d'état de nuire les enfants nés qu'elles mettraient au monde, tout en laissant vivre les filles. Conformément à ces instructions ils visitèrent les femmes et mirent à mort neuf mille garçons noirs-ou-nés.

Tout cela se passait pendant que la mère d'Abraham le portait encore dans le sein. Elle le cacha la nuit même où il vint au monde, puis déclara ensuite, aux préposés qui l'interrogeaient, qu'il était

mort. Ils s'éloignèrent, mais, la nuit venue, elle alla prendre l'enfant et le porta dans une caverne où elle lui donna le sein; ensuite elle plaça une grosse pierre devant la grille. Sans en rien dire, ni chez elle, ni aux voisins, elle continua d'agir de même pendant deux ou trois jours. Au bout de ce temps son mari la voyant délivrée, lui demanda si l'enfant était mort et quel était son sexe. Il se dirigea alors vers la caverne à l'entrée de laquelle Abraham était sain et sauf; mais Dieu permit qu'il ne l'y découvrit pas. Bientôt après, sa mère visita Abraham, elle lui donna le sein, puis s'éloigna. Une année entière se passa pour elle à se débiter ainsi et à allaiter l'enfant sans qu'elle en ait parlé à qui que ce fût. Agar lui-même ne sut rien, de peur qu'il ne vint à le livrer à Nemrod, par dévotion pour les idoles. Dieu bénit les efforts de cette mère et l'enfant prospéra si bien qu'il se développait dans une journée comme s'il se fût écoulé un mois, et dans un mois comme en une année entière, si bien qu'à quinze mois il semblait avoir quinze ans.

Une nuit qu'elle était venue l'allaiter, car elle devait user de continence dans le jour, elle le fit asséoir en dehors de la caverne après lui avoir donné le sein. Abraham vint alors à pencher sa tête en arrière, vit le ciel; puis aperçut les étoiles et fut rempli d'étonnement. — Qui est jamais parvenu, se dit-il, jusqu'à cette immensité, et à qui est-elle?

Tout à coup, il remarqua une grosse étoile : N'est-ce pas là mon Dieu, se dit-il tout troublé? Certain, c'est bien lui. Ajouta-t-il, car celle étoile est vraiment la plus brillante de toutes. Tels furent les motifs qui firent naître chez lui cette pensée. On dit à ce propos, que l'étoile ainsi admirée par Abraham était Jupiter. Mais, quand elle disparut Abraham s'écria : « Je n'aime point ceux qui disparaissent » (v. 76)¹, car ce qui disparaît, qui change d'état, ne saurait être Dieu.

Un instant après il vit la lune se lever et remarqua qu'elle était plus brillante que les étoiles. De nouveau, il s'écria : Voilà mon Dieu! Mais quand elle vint à se coucher il se dit : Ce n'est point encore lui.

Or, la mère d'Abraham ne le quitta pas cette nuit-là. Quand vint l'aurore et que le jour se leva, Abraham vit le soleil et se dit : Il est plus grand et meilleur que tous les autres, c'est lui qui

(1) Les passages ainsi éliminés sont des citations du Coran. Le premier renvoie à la suite au le numéro du chapitre dont le passage est tiré ; le second, celui du verset.

est mon Dieu. Mais quand le jour vint à finir Abraham se dit : Nul de tous ces sages n'est une divinité, nul d'entre eux n'est mon Dieu : que ma foi s'éloigne d'eux; mais je cherche encore celui qui l'est.

Quelque temps après, sa mère le prit et le parla ainsi elle, le présentant à Azor, lui dit quel était cet enfant, et au milieu de quelques difficultés elle l'avait élevé, Azor examina alors le visage d'Abraham et l'amour paternel naquit dans son cœur. C'est bien mon fils, dit-il, il m'a été conservé par la ruse, le voilà revenu près de moi.

Or, Azor possédait une idole qu'il avait faite d'or, d'argent et de bois. Puisqu'Abraham est maintenant devenu grand, dit-il à la mère de son fils, donne-ma lui à vendre. Aussitôt Abraham attacha une corde au cou de la statue et lui entouré la tête de copeaux : Voilà, cria-t-il, une chose qui ne peut être utile ou nuire à personne!

Quand les infidèles le virent traiter l'idole avec si peu de respect, ils furent indignés, mais restèrent silencieux, par égard pour son père; cependant ils prirent le jeune homme et le ramènèrent à Azor.

Dans leur orgueil ces infidèles offraient aux idoles les prémices de chaque mets et les plaçaient devant elles, puis ensuite ils enlevaient cette nourriture, et tout en parlant de miracles (*comme si les idoles l'eussent mangée*)¹ ils la distribuaient aux pauvres.

Un jour qu'Azor s'en fut au temple, il y emmena Abraham qui aperçut un repas servi devant les idoles : Qu'est-ceci, se dit-il?

A ces mots, il mit de la nourriture dans la bouche d'une idole. — Pourquoi ne manges-tu pas, dit-il en lui lançant quelques coups de pied? Ensuite, pour prendre de la boisson, il s'en fut au bord de la rivière, puis plaça de l'eau devant la bouche de l'idole. — Pourquoi ne bois-tu pas, dit-il encore; et il la battit de nouveau. Les infidèles accourus en foule autour de lui l'interrogeaient. — Pourquoi, lui demandaient-ils, maltraites-tu ou frappes-tu ainsi les dieux? — C'est, dit-il, parce qu'ils n'ont rien ni goûter de mets agréables, ni boire de bonne eau fraîche. — Mais, Abraham, répliquèrent ces infidèles, il leur est aussi impossible de boire que de manger. — Sont-ce donc des dieux, leur dit-il alors, ceux qui ne peuvent agir comme font tous et chacun des hommes? Ces infidèles ne trouvèrent rien à répliquer à cela, mais allèrent tout raconter à Azor qui battit son fils. — Pourquoi, lui dit-il, t'avisas-tu

1) Les passages en italique sont ajoutés pour l'intelligence du texte.

d'insulter ces divinités antiques; il ne faut pas que cela se renouvelle! — O mon père, répond Abraham, cesse de fabriquer ces démons et d'adorer ces idoles, n'adore donc que ce qui est supérieur à toi-même, comme à ces idoles, à la terre et aux dieux. Puisse mon Dieu le pardonner et effacer les péchés, abandonne tout cela et sois musulman, c'est-à-dire entièrement résigné à la volonté de Dieu.

Et il ajouta : « Que la paix soit avec toi, j'implorerai le pardon de mon Seigneur, car il est bienveillant pour moi » (xx, 46). À plusieurs reprises il donna de semblables avis à son père, mais il ne le convainquit point.

Quand Azar vit qu'Abraham parlait sérieusement, il se mit en chemin et s'en fut trouver Nemrod. — Grand roi, lui dit-il, j'ignore ce qu'a mon fils : il méprise les idoles et ne les regarde point comme sacrées; envoie-le pendant quelques jours dans notre grand temple, qu'il voie nos grands dieux et soit un de leurs gardes; peut-être, avec le temps, son cœur vaudra-t-il à résipiscence et son incredulité disparaîtra-t-elle.

Alors Nemrod conduisit Abraham au temple, à celui-là même où l'idole d'or et d'argent était ornée de rubis, de saphirs et de perles, afin qu'il y monte la garde, puis il dit à cet enfant : Viens adorer nos grands dieux, reste en leur présence, demeure à veiller auprès d'eux et apprends ainsi à les vénérer. Après lui avoir ainsi donné la mission d'adorer la grande idole, il le laissa dans le temple.

— O mon Seigneur, dit alors Abraham resté à l'intérieur près de la porte, c'est moi qui ne me grand Dieu, toi qui as créé toutes choses. Ainsi il se détourna de l'idole et adressa ses adorations à Allah. Cela fait, il alla se placer dans un coin et s'y assit. Cet enfant, disant le peuple, a perdu l'esprit, il est devenu fou. En fait, il n'attachait aucune importance à Abraham et, dès le lendemain, ils s'oublièrent de lui.

Par aventure, la fête du Balan (de sacrifice) arriva pour les tribus. Selon leur coutume en ce jour, petits et grands, hommes et femmes, riches et pauvres, tous allaient se rendre sur le lieu de la fête; personne ne resta dans la ville. Ensuite les gardes des idoles en portèrent sur le lieu de la fête. Abraham, lui dit l'un d'eux, viens avec nous les voir. — Aujourd'hui, répliqua-t-il, j'ai regardé une étoile, je ne me sens pas bien, je n'ai rien.

C'est ce qui est exprimé par les versets : « Il jeta un regard sur les étoiles : je suis malade, je n'assisterai pas aujourd'hui à une cérémonie. Ils s'en allèrent et le laissèrent » (xxii, 86 à 87).

UN ASTROLOGUE EXTERIEUR PEUPLE CONTRE ABRAHAM.

En ce temps-là le peuple s'adonnait à l'astrologie ; on observait les astres à propos de tout. Or, parmi ces gens-là, se trouvait un savant astrologue.

— Abraham, leur dit-il, après avoir regardé les étoiles, n'est pas malade et ne l'a pas été : voilà ce que dit le monde des planètes. Et il ajouta s'adressant à ses infidèles. — Pour moi, Abraham n'a jamais été qu'un menteur, en effet. Il a menti trois fois : Une fois quand il a dit être malade si qu'il ne l'était pas ; une autre fois quand le sultan d'Égypte voulait prendre Sarah lui demandant : Quelle est cette femme ? et qu'il lui répondit : C'est ma sœur. Une autre fois encore quand, ayant frappé lui-même les idoles avec une bache on lui demanda : Qui a fait cela ? et qu'il répondit : Ce sont les grands dieux qui ont frappé les autres. En vérité pour moi, il a menti dans chacune de ces réponses. Or, chaque fois il avait un but, car ce n'est pas sans motif qu'on ment ; de plus, il est capable de prétendre que dans chacune de ces occasions il n'a pas menti.

— Si j'ai hant d'être malade, dira-t-il, c'est que les mauvais esprits de ses infidèles ont troublé mon cœur jusqu'à le salir et l'ont rendu malade ; si j'ai répondu que Sarah était ma sœur, c'est qu'en ce monde tous doivent être frères, selon le verset : « car les croyants sont tous frères » (ALIM, 10). S'il ne m'est pas possible d'adresser une prière aux idoles j'en ai cependant pas menti dans cette occasion.

ABRAHAM PUKE LES IDOLAS. — IL EST ENLEVÉ AU CIEL. —
SA DÉLIVRANCE.

Lorsque, comme nous l'avons dit, les serviteurs sortirent du temple et s'en allèrent où se tenait la fête du Baïram, Abraham fut le seul il ne pas s'y rendre. — Sans, lui dirent-ils alors, que nous fermions la porte, Abraham sortit, puis ils verrouillèrent solidement la porte et s'éloignèrent. De son côté, Abraham les quitta. — J'en jure par Dieu, dit plus tard Abraham à l'un d'eux, après que vous avez été partis, j'ai ouvert la porte, regardé à l'intérieur et vu vos idoles renversées en désordre. — Il est de rigueur fin, se dit le serviteur auquel il s'adressait : je ne comprends rien à ses paroles !

Or, il est à remarquer qu' aussitôt qu'Abraham eut perdu de vue les

serviteurs, il trouva le moyen d'ouvrir la porte du temple : il pénétra à l'intérieur et s'arma d'une hache. C'était la coutume, chez ces infidèles, de faire entre quaranté de mets pendant le Baïram et d'en offrir aux idoles une part que chacun leur présentait dans le but d'obtenir la bienveillance et les faveurs des dieux, afin que ceux-ci les protégent, fassent leur bonheur et assurent leur prospérité.

Lors donc qu'Abraham eut ouvert la porte, eut pénétré dans le temple et se fut armé d'une hache, il aperçut tous les mets divers placés devant les dieux. — Qu'est cela et qu'êtes-vous, s'écria-t-il ? Comment peut-il se faire que ce peuple vous offre la divinité quand vous ne parlez ni ne mangez ? Puis il brandit sa hache, « Et la-dessus il leur porta un coup de sa droite » (xxviii, 9) autrement dit, il se mit à frapper les idoles avec l'arme qu'il tenait de la main droite. À l'une il brisa les jambes, de l'autre il fit deux morceaux en la frappant aux reins, puis, sans se troubler, il leur martela le visage.

Toutefois, il ne s'attaque d'aucune manière à cette grande idole qu'on avait placée sur un trépas d'or, ornée de toutes sortes de bijoux et entourée d'autres ornements encore. Il ne la toucha donc pas et la laissa intacte, mais il lui suspendit sa hache au cou. Ensuite, il sortit, referma la porte comme l'avaient fermée les serviteurs, et s'éloigna.

Quand les serviteurs, quittant le Baïram, revinrent et ouvrirent la porte du temple, ils constatèrent aussitôt l'état où se trouvaient les idoles. Poursuivis des cris, ils coururent sans tarder porter cette nouvelle à Nemrod et lui décriront l'état de destruction où se trouvaient les idoles. Sans perdre un instant Nemrod se rend au temple et resta stupéfait. — « Ils disent : celui qui a agi ainsi avec nos divinités est certes méchant » (xxi, 80). Puis il s'empare contre les serviteurs. Qui de vous, dit-il, est-ce qui a fait cela ? Alors, celui auquel Abraham avait annoncé la dispersion des idoles et qui n'en avait pas parlé aux autres, sortit des rangs et répéta les paroles qu'Abraham lui avait dites. « Nous avons entendu un jeune homme médiser de nos dieux » (xxi, 81). C'est-à-dire les serviteurs rapportèrent ce qu'Abraham leur avait dit. — Qu'on m'amène Abraham, s'écria alors Nemrod. Nous avons pour assurance de la réalité de cet ordre se verser de Cuse. Amenez-le, dirent les autres, afin que tous soient témoins » (xxi, 82).

Nemrod, tout infidèle, tout idolâtre qu'il fût, ne voulait point prononcer une condamnation sans le témoignage de deux témoins ; de plus Abraham était le fils de son vicaire. Quand il fut amené devant lui « Ils dirent, est-ce toi, Abraham, qui as ainsi arrangé nos dieux ? »

[xii, 63]. — « C'est, répondit-il, la plus grande des idoles que voici » [xii, 64]. — Elle a encore la parole devant elle, interrogez-les pour voir si elles parlent » [xii-64] elles vous raconteront toute l'affaire. — Mais, si Nemrod, elles ne sauraient parler — Qui est privé de la parole, répète Abraham, ne saurait être considéré comme divinité. Celui qui craint à Allah ne traite de dieu aucun autre, car nul ne l'emporte sur lui en pouvoir.

A ces mots Nemrod rougit de colère et s'écria : Que sur l'heure on lerre Abraham aux hommes ! Ainsi le dit, au surplus, la parole divine « Brûlez-le, s'écrièrent-ils, et venez au secours de nos dieux » [xii, 68]. En entendant l'ordre donné par Nemrod, Abraham se sentit perdu et le peuple se réjouit de son trouble. — Abraham, lui dit alors Nemrod, on nous est ton Dieu, et que fait-il donc ? — Mon Dieu, répondit Abraham, est dans les cieux, brillant de gloire et occupé à donner la vie ou la mort. Il ne lui est pas nécessaire de prouver sa puissance à l'intention de Nemrod et de parler à son commandement. — Il est également en mon pouvoir, répliqua celui-ci, de donner la vie et la mort. Aussi fit-on dans la Cour : « Abraham avait dit : Mon Seigneur est celui qui donne la vie et la mort. — C'est moi, répondit l'autre, qui donne la vie et la mort » [ii, 226]. Quand donc, dit Abraham, es-tu donné la vie à un mort ? — Alors Nemrod ordonna d'amener de la prison deux voleurs qui méritaient la mort. Il fit tuer l'un d'eux et dit : Vois comment je donne la mort ; puis il fit grâce à l'autre et dit : Vois comment je rends la vie à celui qui est sur le point de mourir.

A ces mots, Abraham comprit que l'intention de Nemrod était de l'abaissier, par le raisonnement, aux yeux du peuple. Puisque Allah, dit-il alors, amène le soleil de Perse, fais-le venir de l'Occident. « L'infidèle resta confondu » [ii, 253] » garda la silence et se sentit vaincu. Sur son ordre on emmena Abraham dans une maison, des gardes lui furent données : on lui lie solidement les pieds et les mains, puis on le ramena au milieu du peuple assemblé. Alors il les invite à l'adoration d'Allah, puis s'adresse à son père Azet. — O mon père, lui dit-il, quel bien peux-tu attendre de qui ne mange ni ne parle ? Viens donc plutôt adorer Allah qu'une idole, sois donc musulman. — Il règne dans un autre pays, répondit Azet, aussi ne puis-je comprendre ce qu'il a à faire avec moi. Attendons que nous soyons allés dans l'endroit où il gouverne, alors je me ferai musulman. Abraham jeta les yeux sur la multitude qui se tenait là, puis il implore pour elle le pardon de Dieu, autrement dit il prie pour que les infidèles arrivent à la vérité, en vue de leur profit et de leur conversion. Car le Dieu Très-Haut l'a déclaré : « Il

ne s'ad pas aux priapôtes ni aux croyants d'implorer le pardon de Dieu pour les idolâtres; fussent-ils leurs parents, lorsqu'il est évident qu'ils seront livrés au feu » (ix, 114). Omar el Khallab, s'adressant à Mahomet, dit à propos de ce verset : O prophète de Dieu, comment Abraham a-t-il pu implorer le pardon de Dieu pour Atzer? Or aussitôt cet autre verset descendit : « Abraham n'implora le pardon de Dieu pour son père que parce qu'il le lui avait promise; mais quand il lui fut démontré que son père était l'ennemi de Dieu, il ne voulut plus s'en mêler » (ix, 115). A ce moment Abraham fit preuve de patience à l'égard de son père, mais celui-ci mourut quelques jours après.

Or, Nemrod nourrissait le projet de livrer Abraham aux tourments et de le mettre à mort. Par son ordre on construisit une haute muraille dont on entourait un espace, une parassege (20 stades), puis ensuite, pendant une année, tous se mirent à couper du bois, puis à le transporter sur leur dos, dans l'enceinte, comme s'ils eussent été des bêtes de somme, le tout dans le but de brûler vif Abraham. Ils s'occupaient avec joie cette corvée. Abraham avait prié pour eux; mais quand il les vit prendre la place des mulets, des ânes et autres animaux de charge il les maudit : Les maudissons, dit-il, couvrent de leur manteau les ânes et les mulets. Malgré ces injures ils n'en continuèrent pas moins à élever le bûcher et, dans cette vue, ils vinrent des points les plus éloignés du pays, préparer le supplice d'Abraham sans épargner leur fatigue. Dans cette bonne intention on vit arriver ainsi même les plus riches. Fils en dent, femmes, vieillards infirmes s'avancèrent à la file; ils allaient deux par deux couper du bois sur le flanc des montagnes; ils s'encourageaient mutuellement à cette œuvre pie. Nous attirerons sur nous, disaient-ils, la bienveillance de nos dieux en livrant leur ennemi aux flammes. Une année entière se passa pour eux à amonceler du bois; ainsi tout l'espace qui avait été entouré d'une muraille se trouva rempli, ainsi ils se trouvaient avoir élevé une montagne de la dimension d'une parassege.

Alors ils entrèrent le feu sur quatre crans du bûcher dont les flammes s'élevèrent jusqu'aux cieux, puis ils enlevèrent son feu à Abraham et l'emmenèrent pour le précipiter dans le feu. Nemrod et tous les autres attendaient, les parents d'Abraham se réjouissaient en larmes, invoquaient Allah et imploraient son secours à grande voix. Mais le reste du peuple réclamant qu'on jetât Abraham au feu, l'ardeur des flammes était telle que nul ne pouvait approcher du bûcher. Ils ne purent donc y précipiter Abraham.

A cette vue, Satan le lapidé prend, sans perdre de temps, la forme d'un viillard dont la barbe descendait à la ceinture, puis il se glisse par les anseles, les personnages respectables et les maîtresses qui se tenaient près de Nemrod. Aussitôt celui-ci le remarque et croit voir en lui un étranger. Qui es-tu, lui demande-t-il, et de quel endroit viens-tu? — Je viens, répondit Éblis, pour me présenter devant toi comme demandeur en justice, afin de vider certain différend avec un adversaire. — Précise ta demande, fit Nemrod? — Je voudrais, répliqua Satan, te voir brûler en sorcier et tout son être consumé par le feu; Je viens t'en donner le moyen. — Apprends-le moi, dit alors Nemrod. — Commande, fit Satan, qu'on apporte des poires de bois. Nemrod l'ordonna et il fut obéi aussitôt. Alors Satan montra à Nemrod comment elles devaient être placées, car il les arrangea comme personne ne l'eût fait. Quand il eut achevé ce travail, il ordonna qu'on amène Abraham devant lui, tout chargé des lourdes chaînes dont il était lié de naissance. — Bien à qui la gloire est due et dont le nom doit être exalté, dit Satan à Abraham quand il fut en sa présence, m'a donné l'ordre de me présenter devant toi; c'est en exécution de cet ordre que je suis venu, parle, si tu as quelques demandes à me faire. — Celui dont j'implore le secours est Allah et non pas toi, c'est devant lui que je m'humilie, car c'est à lui qu'appartient un pouvoir tel qu'on ne peut le comparer à nul autre. — Ainsi l'on rapporte qu'un maudit, dont la loi est la violence, Abraham n'adressa nulle requête, mais qu'il lui dit simplement : C'est d'Allah que j'attends le secours.

C'est pour ce motif que le nom d'ami de Dieu lui a été donné.

• Et nous avons dit : O feu! sois-lui frais, que la paix soit sur Abraham • (21, 66). Conformément à ce verset, au moment même où il allait périr, leur dessein fut mis à néant. En effet, à peine avaient-ils précipité Abraham au milieu du bûcher qu'une belle source en jaillit, un frais gazon se mit à pousser sur ses bords; Abraham s'y assit sain et sauf, puis, par l'ordre d'Allah, les chaînes dont on avait chargé ses poignets et ses chevilles tombèrent. A cette vue, ces maudits qui l'avaient précipité dans le feu restèrent confondus, ne comprenant rien à sa délivrance.

Or Nemrod s'était fait construire un palais fort élevé et une haute tour de bois le dominait. Il était assis à ce belvédère, quand le bûcher avait été allumé, pour voir ce qu'il adviendrait d'Abraham au milieu des flammes, s'il s'y levait debout ou couché. Quand Nemrod vit, du feu lui-même, surgir une source, une prairie pousser et les herbes croître, puis Abraham se tenir sain et sauf au bord du bassin, il resta stupéfait, car il vit tous ses efforts rendus vains.

Alors il lola Abraham. — Que me veut l'ennemi de mon Dieu, répondit celui-ci, et que me demandes-tu? — Qui a fait tout cela au milieu du feu, fit Nemrod. — Celui-là même qui a créé le feu. — Si ce dieu l'a accompli pour te faire sortir du feu, sors-en donc! Alors Abraham se leva et s'avança au milieu des flammes, var, à chaque endroit où il posait le pied, le ruisseau sorti de la source le suivait; ainsi, s'avancant au milieu d'une prairie, Abraham sortit des flammes. — O Abraham, dit alors Nemrod, nomme-moi ton dieu; quel qu'il soit, et je lui offrirai un repas. — Mon Dieu, répondit Abraham, n'a que faire de l'offrande d'un repas. — Malgré cela Nemrod dit: Je le lui offre et est sur son ordre ou amena mille chevaux, autant de brebis avec leurs petits, autant d'oiseaux, enfin tout ce qui constitue un festin royal, et le sacrifice en fut fait auprès d'Abraham. Mais le Dieu Trés-haut n'agréa pas ce sacrifice; car aussitôt que le sacrifice de quelqu'un est agréé on voit un feu descendre du ciel; et, au contraire, la fumée du sacrifice monte au ciel, c'est qu'il n'est point reçu. Ainsi en fut-il pour celui offert par Nemrod. A cette vue, celui-ci, tout confus, ne put supporter le triomphe d'Abraham; il se retira dans son palais, on ferma la porte et fut trois jours sans en sortir et sans y admettre personne.

Le voyant ainsi humilié, nombreux humbles qui se firent musulmans (*résigné à la volonté de Dieu*); puis ils choisirent Abraham pour leur chef. Ainsi le peuple se détourna de Nemrod et glorifia Abraham.

NEUROD VA CONSTRUIRE AILLEURS LE TIER.

A ses nouvelles, Nemrod perd patience; il sort et dit: Si je livre un combat au dieu d'Abraham et si je le tue d'un coup de flèche, je deviendrai le dieu du ciel. Alors il ordonne à son vizir de faire construire un grand coffre, muni de deux portes dont l'une regarderait la terre et l'autre le ciel. Cela fait, on fit des lances à chaque coin du coffre et l'on attachait solidement au bout de chaque lance quatre morceaux de viande. Ensuite des *herbes* (*opéras substantiels* qu'on dit vivre plusieurs milliers d'années et qui ne se nourrissent que de cadavres) furent amenés. On les fit fortement aux quatre coins du coffre, à la base des lances. Alors Nemrod entra dans le coffre avec son vizir et ses armes et s'y assit. Ainsi il se disposait à monter vers le ciel dans le but (Dieu nous en préserve) de livrer bataille au Très-Haut.

Comme on n'avait rien donné à manger aux *Arctés* ils revinrent fâchés. Aussitôt qu'ils virent la viande placée au haut des lances, ils prirent leur vol pour l'atteindre et, par suite, enlevèrent le coffre avec eux dans les airs. Après avoir vu se passer un jour et une nuit, Nemrod s'adressant à son vizir lui ordonna d'ouvrir la porte qui donnait du côté de la terre et de considérer son aspect. Aussitôt le vizir ouvrit cette porte et regarda du côté de la terre. — O Pull-mah, s'écria-t-il, elle ressemble à de la poussière! — Ouvrez la porte du ciel, fit Nemrod. A ces mots le vizir l'ouvrit et regarda le ciel. — Si la terre m'est apparue comme de la poussière, les étoiles du ciel m'apparaissent encore moins distinctement.

Un jour et une nuit se passent encore et, de nouveau, le commandant à son vizir d'ouvrir la porte et de regarder. Celui-ci obéit et regarda la terre; elle lui apparut comme de la fumée et le dit à Nemrod. Il lui commande alors d'ouvrir l'autre porte et le vizir se met à observer le ciel. — Que vois-tu, lui demande Nemrod? — Le ciel m'apparaît semblable à de la fumée; je ne distingue rien de plus.

Encore une fois le voyageur pendant un jour et une nuit, puis Nemrod ordonna au vizir d'ouvrir la porte de terre et de regarder. — Que vois-tu maintenant? — Je n'aperçois plus rien, répondit le vizir.

A ces mots Nemrod se saisit de son arc et prend en main trois flèches, puis il les lance vers le ciel. Un rapporte qu'à ce moment le Très-Haut donna un ordre à *Idjébrail* (Gabriel). Celui-ci frappa de sang les flèches de Nemrod et les lui renvoya. — Voilà, s'écria Nemrod à cette vue, j'ai tué le dieu d'Abraham! Puis il fait rebrousser chemin au coffre vers la terre en suivant les routes des airs; les anges le prirent pour un des officiers du Très-Haut. Enfin le coffre toucha le sol sans causer à Nemrod la moindre mal.

On rapporte que, quand fut démolli le palais élevé auquel travaillèrent tant d'infidèles, nombreux furent ceux qui périrent, comme l'indique ce verset du Coran : « Leurs derniers avaient agi avec rage. Bien atteints leur édifice par les fondements, le toit s'écroula sur leurs têtes et le châlliment les surprit du côté où ils ne l'attendaient pas » (xvi-28). Cela signifie, ou figure, que tout être loué ainsi qui a dédaigné la ruse et surtout celle des infidèles; que le Très-Haut l'a mise à néant par la haine et les fondements. L'a renversée sur eux, qu'il les a mis en derrière et que le châlliment est tombé sur leur pays.

1) Il s'agit là d'un palais bâti à Bagdad par Nemrod, haut de 5,000 coudées pour atteindre de là ce qui se passait dans le ciel.

Quand Nemrod vit ses fleches ensanglantées il se réjoutit, ne sut pas ce que cela signifiait et resta dans l'ignorance et la stupefaction, sans rien comprendre à ce qui s'était passé. Enfin il appela Abraham à un entretien particulier, — J'ai compris, lui dit-il, que ton Dieu étoit le vrai et je crois en lui. Mais nous ne lui abandonnerons pas notre royaume et nous ne lui délaisserons pas notre domination en ce monde. N'importe où tu seras, ton Dieu te protégera et te préservera de tout dommage. Si tu veux m'être agréable, quitte cette ville; je te fais don du pays de Babel; emmènes-y avec toi ceux qui ont adopté la foi. Vous jouirez là d'une parfaite tranquillité, puisque là où vous êtes, votre Dieu vous protège et vous préserve de tout mal.

VOYAGE D'ABRAHAM EN ÉGYPTE.

Nous allons rapporter maintenant ce qui arriva à Abraham, selon les décrets du Dieu Très-Haut, après sa sortie de la ville. Errant hors de son pays, comme il est arrivé aux autres prophètes, il se trouva en proie à toutes les misères quand il fut sorti de la cité avec ses gens.

Or, il avoit en un frère nommé Harran qui avoit laissé un fils nommé Loth. Celui-ci professait la foi d'Abraham, selon le verset du Coran : « Nous le sauvâmes ainsi que Loth » (xxi 74), dont le sens est que Loth se convertit à la foi d'Abraham. Et, quand Abraham avoit dit : « Je me retire auprès de mon Dieu : il me montrera la sentier droit » (xxvii, 97), il vouloit parler de Loth.

Quel qu'il en soit, Abraham avoit un oncle nommé Harran, lequel étoit père d'une fille nommée Sarah. C'étoit une fort belle personne à la taille de cyprès; en ce temps là nulle autre ne l'emportoit sur elle pour la beauté. Abraham la vit, la convertit à la vraie foi et la prit pour femme. Loth se convertit également à la croyance d'Abraham et toute sa famille en fit de même.

Quand Abraham se disposoit à quitter Babylone, ses parents hésitaient; ils désiraient partir avec lui, ne voulaient pas s'embarasser de leurs femmes, mais craignaient de les abandonner. Enfin, sans s'arrêter aux discours de celles-ci, ils partirent, préférant Abraham et laissant derrière eux les femmes et les enfants tant garçons que filles.

Il en arriva de même à notre prophète Mohamed l'élu (car lui seul le salut) quand il partit de Médine. Ses proches voulaient le suivre,

mais ils craignaient tout à la fois et d'abandonner leurs familles et de s'en embarrasser. Ils finirent par se décider à les laisser derrière eux et préférèrent suivre le prophète de Dieu à la Mecque, bien que le cœur de beaucoup d'entre eux fût troublé de laisser à Médine ce qu'ils affectionnaient. Or le Seigneur les a glorifiés par ce verset : « Vous avez un bel exemple dans Abraham et dans ceux qui le suivaient » (ix, 4). C'est-à-dire, ils se sont bien conduits, ceux qui ont considéré seulement la satisfaction de notre prophète et ont quitté leurs femmes et leurs enfants pour le suivre, comme l'ont fait ceux qui les ont laissés pour accompagner Abraham. Ainsi que le dit ce glorieux verset, le cœur de ses compagnons se tranquillisa, leur courage se raffermi et le souvenir de leurs femmes et de leurs enfants cessa de les troubler.

Quand, enfin, Abraham fut parti avec Sarah et tous ceux qui, convertis à la foi, étaient musulmans, ils cheminaient jusqu'à ce qu'ils eussent atteint dans le pays de Cham (la Syrie) la cité de Harran où ils se reposèrent quelque temps. Cette même ville de Harran existe encore de nos jours.

Or, elle avait pour roi un certain Rigouïl. Certains prétendent que Sarah était sa fille, mais la vérité est qu'Abraham l'avait prise dans le pays de Babel et qu'elle était fille de Harran ; il est vrai, d'autre part, que Rigouïl, roi de Harran, était le père d'Azar et, par suite, l'oncle d'Abraham.

Après être resté quelques jours à Harran, Abraham conçut le projet de se rendre en Égypte, pays dont la mère de son père était originaire. Malheureusement, la Syrie était aux mains des Philistins qui avaient élevé une ville sur les frontières. Entre l'une et l'autre l'espace resté libre ne dépassait pas dix coudées, et chacune d'elles possédait une garnison de cent mille hommes. On donne à ces villes le nom de *renversées*¹, les renversées d'un peuple de menteurs, parce qu'elles n'ajoutèrent pas foi au prophète Loth et furent détruites. Aussi le Coran dit-il des villes renversées : « Ils eurent des apôtres accompagnés de signes évidents » (ix, 71). Il en résulte que ces cinq villes fortifiées étaient bien celles qui ne crurent point Loth et ne lui obéirent pas. Les habitants de ces villes prièrent instamment les compagnons d'Abraham de rester, mais ceux-ci leur répondirent que leur maître ne le voulait pas. Les habitants refusèrent d'autre part de partir avec les compagnons d'Abraham et ceux-ci s'en furent seuls en Égypte. Cependant Loth resta parmi ces gens, car, de nouveau, ils étaient devenus un peuple. Quand Abra-

1) Il s'agit de Sodome, Gomorre et de trois autres.

hum vit ces arrangements, il s'appêta à partir lui-même pour l'Égypte ; mais il devait ensuite revenir joindre son peuple. Ainsi donc Lotb resta là, et Abraham, accompagné de Sarah, s'en alla en Égypte.

Comme il était campé dans certains endroits de ce dernier pays, les habitants virent Sarah et résistèrent stupéfaits de sa beauté, car ils n'en avaient jamais vu de semblable. Jamais non plus ils n'avaient vu d'homme pareil à Abraham. L'un et l'autre se ressemblaient et étaient également beaux. En rentrant dans la ville ils rapportèrent au sultan d'Égypte ce qu'ils avaient vu. — Cet homme superbe et cette merveilleuse femme que nous avons vue ne peuvent, lui dirent-ils, être comparés à personne pour la beauté. A cette description la courpléissance s'alluma chez le sultan d'Égypte. — Allez, commanda-t-il, et emparez-vous d'Abraham. Aussitôt des soldats furent envoyés et amenèrent Abraham. — Qui es-tu, lui demanda alors le sultan, quel est ton pays et d'où arrives-tu ? — Je suis, répondit Abraham, du pays de Habel où l'on me nomme Am. C'est de là que je suis venu jusqu'ici dans cette ville où nous sommes. — Et qui est, demanda encore le sultan, la femme que tu as avec toi ? — C'est ma sœur, répondit-il. En disant cela il ne mentait point, car comme dit le Chien : les croyants sont tous frères (xviii, 10). — Va, lui dit le sultan, chercher la sœur pour qu'elle devienne ma femme.

Abraham s'éloigna, accompagné des soldats chargés de le surveiller et de ramener la femme avec lui. Le sultan, dit-il à Sarah, quand il fut arrivé près d'elle, s'est pris de passion pour toi ; il veut te retirer de mes mains et a envoyé des soldats avec moi pour le prendre. Je lui ai dit que tu étais ma sœur en raison de notre ressemblance ; confirme tes discours aux miens.

Jamais, dit-on, Abraham n'adora les idoles ; on se demande s'il ne manqua pas dans les trois occasions mémorables où il s'en était senti de Sarah, soit d'une maladie supposée, soit encore de l'acte prêt à la grande idole. En bonne justice ce ne sont point là des mensonges. Quand il amena Sarah avec lui et que, mis en présence du sultan, il comprit, à son attitude, quelles étaient ses dispositions, alors perdant son sang-froid et complètement troublé en voyant les gardes prêts à aller s'emparer de Sarah, il donna cette indication et dit que Sarah était sa sœur.

— Si c'est la sœur, répliqua alors le sultan, ce n'est pas la mienne ; puis il abusa de sa puissance, comme nous l'avons dit, pour s'emparer de Sarah et se la faire aimer. Il voulut porter la main sur l'épouse du prophète, mais son bras se paralyssa et se trouva réduit

à l'immobilité. — Es-tu donc une sorcière, lui dit alors le sultan, pour agir par magie ? — Je ne suis pas une sorcière, répliqua Sarah, mais la femme légitime de l'un des prophètes d'Allah, le Dieu Très-Haut. — S'il en est ainsi, dit le sultan, fais une prière afin que mon bras redevienne sain. Sarah se mit à prier, et aussitôt il reprit l'usage du membre paralysé. Mais, de nouveau, la concupiscence s'alluma dans son cœur et il porta la main sur Sarah, aussi tôt, par l'ordre de Dieu, son bras se trouva réduit à l'impuissance. — Je renonce à toi, dit encore le sultan, et abandonne mes projets à ton égard ; pris donc derechef pour que mon bras se trouve libre. En un mot, par trois fois il renouvela ses tentatives, et par trois fois il vit son bras s'arrêter. Enfin il renonce à tout effort nouveau, se repentit, et, sur une prière de Sarah, il devint libre de ses mouvements.

Sans plus tarder il appelle ses gardes : Allez, leur dit-il, reconduire cette femme à son frère, emmenez-la, remettez-la aux mains d'Abraham, et revenez aussitôt.

Mais Abraham, après le départ de Sarah avait perdu patience. Il se prosterna donc le visage contre terre et s'adressa au Très-Haut. — Seigneur, s'écria-t-il, quand mes ennemis me jetèrent dans le feu je n'ai imploré nul secours et j'ai supporté ma patience ; mais, ô mon Seigneur, elle m'échappe aujourd'hui et j'implore ta assistance. A l'instant Djibrail descend du ciel et couvre Abraham d'un voile qui le cache à tous les yeux. Ensuite, il écarte les obstacles qui le séparent du sultan ; et ainsi Abraham vit tout ce qui se passa entre le sultan et Sarah et entendit leurs paroles sans que personne ne s'aperçût de sa présence. Enfin les gardes l'ayant remarqué, le charme étant rompu, ils l'amenaient devant le sultan avant qu'ils eussent emmené Sarah ; ils les reconduisirent donc tous deux devant le monarque. Le sultan lui rendit les plus grands honneurs et lui offrit quantité de riches présents, mais Abraham ne voulut point accepter.

On rapporte que le sultan avait quatre cents jeunes filles esclaves, plus belles l'une que l'autre, qu'il présenta à Sarah : Prends parmi elles, lui dit-il, celle qui te plaira. Sarah refusait, mais le sultan insistait toujours ; enfin elle se décida à en choisir une parmi toutes : elle se nommait Hadjir (Agor) et commandait à ces quatre cents filles. Rien qu'à la regarder, Sarah se sentit prise d'amitié pour Hadjir ; aussi s'empressa-t-elle de la choisir quand elle se décida enfin à obtempérer à l'invitation du sultan.

Après avoir été comblés d'honneurs par lui, ils le quittèrent et se dirigèrent vers le fumeuse pays des Philistins où ils retrouvèrent

loth dans une localité nommée *Séb* (*sépé*), isolée au milieu d'un désert aride. Abraham, Sarah et Hadjir se plaisaient dans ces solitudes; ils y établirent leur campement. Comme ils y manquaient d'eau, Abraham se mit à creuser et, par la permission de Dieu, il vit jaillir une source abondante, ce dont il rendit grâces au Créateur de toutes choses. Après un séjour de quelques temps les provisions se trouvèrent épuisées et comme la disette régnait dans le pays, Abraham se sentit tout inquiet, car il ne savait comment faire. Une idée lui vint. Je m'en vais, se dit-il, mettre un sac sur mes épaules et m'en irai à la ville chercher des vivres.

Pendant qu'il était en route le sommeil le surprit. Il posa alors sa tête sur son sac, dans l'intention de prendre un instant de repos, s'étend à terre et s'endort. Au bout d'un certain temps il s'éveille et voit que la nuit était venue. — Où vais-je aller maintenant, se dit-il? Et il retourne chez lui en se disant qu'il trait se coucher et que, le matin venu, il s'en irait à la ville. Comme il s'approchait de son logis il eut honte de se présenter sans rien devant Hadjir et mit du sable dans le sac. Elles ne sauront pas ce que j'ai là-dedans, se dit-il, et, au moyen de cette ruse, elles se figureront que ce sont des provisions apportées de la ville. Ensuite, chargé du sac plein de sable, il arriva chez lui, posa le sac bien en vue, puis après avoir pris une légère collation il se coucha. A l'aurore Sarah s'éveille: Lève-toi, dit-elle à Hadjir, et allons voir ce qu'Abraham a apporté. Alors elle ouvre le sac et comme l'obscurité disparaissait à ce moment, elle plonge la main dans le sac pour s'assurer de ce qu'il contenait. Elle constate alors qu'il était plein de farine. Il avait plu au Très-Haut de changer le sable en farine. Toutes deux se mettent alors à pétrir la pâte, puis elles font cuire le pain. Cela fait, Hadjir s'en va trouver Abraham et l'éveille: Lève-toi, lui dit-elle, si tu veux manger du pain frais. A ces mots il se lève et voit du pain fraîchement cuit. — Où avez-vous donc trouvé de la farine, leur demanda-t-il? — C'est toi qui l'as apportée, répondirent-elles. Alors il comprend tout et rend grâces à Dieu dans son cœur.

Les jours se passèrent et ils consommèrent toute la farine que contenait le sac; grand fut donc leur étonnement, quand ils eurent vu le sac se remplir de nouveau de farine. Ils en retirèrent ce froment et Abraham le semait. Par miracle, il produisit tellement que la récolte se trouvait suffisante pour nourrir la famille d'Abraham, ses troupeaux et ses hôtes de charge. — Ce ce peut être là, dirent-ils, à la vue d'un tel rendement, qu'un miracle du Très-Haut. Certains auteurs se demandent à ce propos, si Abraham n'a pas été désigné sous le nom d'amî de Dieu, précisément en raison des biens et des richesses

dont le Tout-Puissant le combla. De fait, les brebis, les agneaux et les autres troupeaux d'Abraham se multipliaient à l'infini et envahissaient les quatre côtés de l'horizon. Bien qu'il leur eût ouvert toutes les portes, il ne les voyait point diminuer, leur agglomération ne se réduisait pas, malgré qu'ils se répandissent dans tous les sens.

Cependant Abraham avait des rivaux dans cette contrée. Ils avaient bâti un village où ils se multiplièrent et, avec le temps, leur village devint une grande ville. Tout d'abord ils étaient inoffensifs, mais ils finirent par être, pour Abraham, une source de tracas. Ils empêchaient ses animaux de boire; alors Abraham donna l'ordre à ses bergers de rassembler ses troupeaux, de les conduire en un endroit nommé Qyath (*Qyath*) et de quitter le territoire de Séb. Mais à peine s'éloignait-il que l'adversaire qu'il avait cruant, comme nous l'avons dit, vint à balayer. Alors les habitants se repentirent d'avoir tourmenté Abraham, vinrent en foule se présenter à lui, lui présentèrent leurs excuses, le supplièrent de ramener ses gens en arrière et de recommencer sa route. Abraham ne voulait point retourner dans un endroit où il n'avait joué d'aucun repos. — Puisque tu ne veux point consentir, lui dirent-ils enfin, à revenir parmi nous, adresse au moins une prière à Dieu pour qu'il nous rende l'eau dont nous sommes privés. Alors Abraham leur donna sept bœufs. — Chassez devant vous ces bœufs, leur dit-il, poussez-les jusqu'au puits et faites-les y boire. Dieu permettra sans doute que l'eau y revienne. De fait, à peine les bœufs furent-ils arrivés au puits et eurent-ils bu que l'eau en jaillit avec plus d'abondance que jamais.

Abraham fit creuser dans le pays de Qyath un puits dont il fut le seul maître; il avait autant de troupeaux et de serviteurs qu'auparavant. Ses richesses étaient même si considérables, quand il arriva dans le pays, que nul homme n'aurait pu les dénombrer; de fait, son convoi défila devant lui, pendant cinq journées de route, quand il vint s'établir dans sa nouvelle résidence. Loth qui était proche vint alors rejoindre Abraham, ce qui accrut encore l'embourgeoisement. Mais le peuple de Loth était idolâtre et tous étaient infidèles; nous en reparlerons plus tard, s'il plaît à Dieu.

HEET DE SIMSON.

Parlons maintenant du fils de Noé, de Châm, de Kouch Caouan, c'est-à-dire de Nemrod (sur lui est la malediction) que nous avons laissé au moment où, s'étant débarrassé de la présence d'Abraham et plus endurci que jamais dans sa rébellion, il était resté lui-même dans le pays de Babyl. Déjà nous avons rapporté ses actes hostiles à l'égard d'Abraham, nous avons dit comment, dans un coffre, il s'était élevé dans les airs au moyen des herbes; comment il avait lancé des flèches contre le ciel, comment enfin il avait cru donner la mort au Dieu d'Abraham, et quels blasphèmes il avait alors proférés.

Cependant, malgré tous ces actes, la bienveillance et les faveurs du Très-Haut ne s'étaient pas éloignées de lui. Il lui avait donné le pouvoir depuis mille années et l'orgueil de Nemrod n'avait fait que croître, car il était fermement persuadé d'avoir vaincu en combat singulier le Dieu d'Abraham.

Enfin le Très-Haut envoya un de ses anges vers Nemrod sous la figure d'un homme. Il arrive près de lui et lui donne des conseils. — O Nemrod, toi dit-il, n'agis pas comme tu le fais, crions la servileur d'Allah. Puisque le Dieu Très-Haut a prolongé ta domination pendant mille années, ne sois donc ni sa puissance ni ses bienfaits. Tu es insensé jusqu'au ciel pour le combattre, tu as juré au feu son prophète Abraham; tu n'as enfin posé aucune limite à tes entreprises. Le Dieu Très-Haut a souffert tout cela de ta part et ne t'a point puni. Fais maintenant un retour sur toi-même, rentre dans la bonne voie, repense-toi de tes nombreuses actions et convertis-toi à la foi d'Abraham, alors le Dieu Très-Haut, créateur des familles humaines, te rendra à mort. — Si je te comprends bien, répliqua Nemrod, tu ne d'accusais avec Abraham et son peuple. Or je ne connais aucun autre monarque que moi, pas même dans le ciel. S'il y en a un dans le ciel, comme vous le prétendez, toi et Abraham, qu'il se présente, et nous en rattrons aux mains. S'il est vaincu, il m'abandonnera son royaume; s'il est vainqueur, je m'éloignerai de devant sa face et lui délaierai le joug. — Qu'il en soit fait selon ta volonté, répondit l'ange; vous combattrez ensemble. Nemrod appela aussitôt, daps tous les sens, des courriers aux peuples placés sous son obéissance. Que l'armée se rassemble, ordonnait-il, car il nous faut offrir le combat au dieu du ciel. Cent mille

fantasmes et cavaliers armés se trouvent bientôt réunis autour de Nemrod. Il fait alors comparaître l'ange devant lui. — Va maintenant, lui dit-il, retrouver le dieu du mal ; dis-lui que mes dispositions sont prises pour le vaincre et que s'il veut me présenter la bataille nous combattrons. — Combien faible est ton armée, fit l'ange, auprès de celle du Dieu Très-Haut ! Tes préparatifs accablent ceux d'un vain ; ce n'est vraiment pas là une armée !

Cela dit, il s'élève dans les airs et rapporte au Seigneur tout ce qu'avait dit et fait devant lui cet infidèle, ennemi de la foi. Le Dieu Très-Haut donna alors un ordre à son armée et, sans qu'il soit besoin du moindre préparatif, elle se réunit immédiatement et se présenta en masse devant les infidèles, dans un ordre qui défie toute description. L'armée de Nemrod disparut devant cette multitude ; tous les pélores qu'il avait appelés autour de lui prirent la fuite et sa cavalerie se dispersa dans tous les sens. Les soldats s'écroulaient les uns les autres et passaient sur le corps de ceux qui tombaient ; les hommes couraient d'un côté et les chevaux de l'autre, si bien qu'en un moment l'armée se trouva mise en déroute, dispersée, fondue, et que Nemrod resta tout seul. Alors, il prend lui-même la fuite, regagne un palais et s'y enferme.

On raconte que, pour la punition de ses gens à coups de chaînes, pour les réduire à la plus extrême faiblesse, le Très-Haut donna un ordre. Par suite, tel perdit un œil, tel autre se brisa une jambe, enfin il les abassa tous au point de les faire entrer dans le trou d'un puits. Quant à Nemrod, il se traîna à genoux ; car, partout où il allait, une mouche le poursuivait ; elle se posait sur sa face ; pour le faire partir il tressautait et se labourait les joues de ses ongles, mais elle revenait toujours. Il poussait des cris de douleur et se martelait la tête et le visage à coups de poing ; enfin elle lui laissa un peu de repos. Mais, à peine avait-il cessé de se frapper la tête, qu'elle recommença ; alors les hurlements de Nemrod montèrent jusqu'aux cieux. Il commanda que, constamment, l'un de ses gens lui frappât la tête ; on vint et on lui obéit. Mais, comme tous les grands et tous les chefs s'étaient enfuis, ce furent les gardes qui le frappèrent ; ils le battirent avec une telle force, malgré ses cris, qu'il tomba évanoui sous leurs coups. Ainsi Nemrod vit finir, par une mouche, les mille années de son règne pendant lesquelles il n'éprouva ni peine ni chagrin ; mais en rapporta qu'ensuite il passa quatre cents ans en enfer.

Lorsque Nemrod mourut, il avait pour compétiteur un nommé Qlathal (*porte-malheur*) qui lui succéda au trône. À la mort de

celui-ci; le pouvoir passa aux Arméniens qui le conservèrent pendant trois cents ans, puis, ce temps écoulé, la souveraineté sortit de leur maison et tomba aux mains des Perses.

J.-A. DECOULENAXOS.

UNE APPLICATION PRATIQUE DU SYNCRÉTISME RELIGIEUX

EN ANGLETERRE

Il existe à Londres une chapelle dont l'histoire résume bien l'évolution de la fraction la plus radicale du protestantisme anglo-saxon. C'est le petit édifice occupé à South Place, dans le quartier de Finsbury, par une congrégation qui, après avoir passé de l'orthodoxie protestante à l'unitarisme, suivit, il y a une quarantaine d'années, son ministre, le célèbre prédicateur religieux et orateur politique, William Fox, sur le terrain d'un théisme ne conservant de chrétien que le nom. Devenue, après la mort de Fox, la « Société religieuse de South Place », elle choisit pour ministre un Américain de talent, M. Moncure Conway, qui, après lui avoir fait rompre tout lien, même nominal, avec le christianisme, l'amena du théisme pur et simple à une sorte de religion libre, fondée sur la communauté du sentiment religieux et non plus sur la profession d'une croyance quelconque, fût-ce même la foi à l'existence de Dieu.

Dans ces conditions, elle était à point pour se rallier au mouvement de la « culture éthique » qui a pris corps aux États-Unis, il y a quarante ans, sous l'inspiration de M. Félix Adler. Le but de ce mouvement est de donner exclusivement pour objet à la religion la morale, « et surtout la morale » pratique », ou plutôt la pratique de la morale au sens le plus élevé, et cela à l'exclusion de toute théorie sur la nature de la divinité ou même sur la destinée de l'homme. À cet effet, ses adeptes se groupent dans des associations locales qui se proposent de concourir directement à l'amélioration matérielle et morale de la société humaine par

une série d'œuvres philanthropiques et éducatives. Ils peuvent pratiquer n'importe quel culte et professer n'importe quelles opinions. Toutefois les *Sociétés pour la culture évangélique* ont pris — en garde — l'usage du célébrer, chaque dimanche, une véritable « messe », avec musique, chant et allocution d'un prédicateur en titre sur un sujet de morale ou d'histoire religieuse.

C'est ainsi que la *South Place Religious Society*, — devenue, depuis trois ans, la *South Place Ethical Society*, sous la direction d'un philanthrope américain, ancien condisciple de M. Félix Adler à New-York; M. Stanton Coit, — a organisé, le dimanche, durant les deux dernières années, une série de conférences destinées, sous le titre général de « Centres d'activité spirituelle » et de « Phases du développement religieux », à vulgariser les connaissances des principaux systèmes religieux anciens et modernes, particulièrement dans leurs rapports avec la conduite de la vie. Les comptes rendus de ces conférences ont été réunis; au nombre de quarante, dans un volume de 572 pages, intitulé *Religious Systems of the World, a collection of addresses delivered at South Place Institute in 1888-1889*.

En elle-même cette tentative a plus d'importance qu'on ne se serait tenté de le croire au premier abord. Sans doute, les conférences Hibbert, et d'autres institutions analogues, ont, depuis longtemps, habitués le public anglais à voir des hommes compétents se succéder dans la même chaire, pour exposer, à tour de rôle, l'histoire des mouvements religieux qu'à raison de leurs études spécialisées étaient le plus à même de décrire. Mais ce qui faisait l'originalité de la combinaison projetée à South Place, c'est qu'il s'agissait non seulement de faire appel à des savants pour en obtenir un résumé scientifique des religions étiquetées, mais encore de confier le soin de faire la description de leur propre religion à des représentants autorisés, ou du moins à des adeptes distingués des principaux groupes religieux ou philosophiques.

Évidemment les organisateurs ne se proposaient pas seulement de vulgariser la connaissance des principaux systèmes religieux,

mais encore — ainsi que nous l'apprend la préface du volume, — de rapprocher les hommes sincères de différentes croyances, « afin qu'ils devinssent plus capables de comprendre leur point de vue respectif et de se rendre justice les uns aux autres » ; ce qui rentre éminemment parmi les buts que poursuit la religion ébrique. Cette pensée apparaît plus nettement encore dans le choix de la citation placée en tête du recueil, et empruntée à un récent article de l'*Universal Review* sur le progrès humain : « Un nouveau catholicisme s'est levé sur le monde. Toutes les religions sont tenues pour essentiellement divines ; elles représentent les divers angles sous lesquels l'homme regarde vers Dieu. La nouvelle tolérance fut envisager comme divines toutes les croyances qui ont aidé les hommes à dompter leurs appétits bestiaux par la contemplation des choses spirituelles et éternelles. »

On ne pourrait mieux définir le terrain sur lequel se place la propagande de la *South Place Ethical Society*. Cependant ni la plate-forme de l'Association, ni l'espèce de promiscuité religieuse dans laquelle allaient se retrouver les divers confessions, n'a empêché ceux-ci de répondre à l'appel qui leur était adressé, sans distinction de secte ni même de religion. On a vu ainsi se suivre à la tribune, nous allions dire dans la chaire de South Place Chapel, — en même temps que quelques savants et littérateurs bien connus, — des anglicans, des méthodistes, des quakers, des indépendants, des congrégationalistes, des baptistes, des swedenborgiens, des unitaires, des guéistes, des juifs, des non-bouddhistes, des théosophes, des théistes, des agnostiques, des positivistes, des sécularistes et même des catholiques romains, — sans compter les gens de la maison, — venant exposer chacun les vicissitudes et les titres de sa croyance ou de son Église particulière, avec une complète sincérité de conviction et une pleine liberté de langage.

La conférence, placée à juste titre en tête du recueil, comme une sorte d'introduction, sous le titre de : « Terrain commun du sentiment religieux » (*The Common Ground of Religious sentiment*), est l'œuvre d'un écrivain distingué, appartenant au chris-

tianisme libéral le plus avancé, M. Edward Glod. Il y montre que ce terrain se trouve « dans le sentiment de la vénération que la science approfondit et dans la rectitude de conduite qu'elle rend possible. »

Vient ensuite un groupe de travaux respectivement consacrés aux croyances des Assyriens par H. le channin G. Rawlinson (*The Religion of the Assyrians*); — des Babyloniens par M. W. St. Glad. Boscaven (*The Religion of Babylonia*); — des anciens Chinois par M. James Legge (*Confucius the Sage and the Religion of China*); — des Taoïstes par M. F. D. Balfour (*Taoism*); — des Hindous par sir Alfred C. Lyall (*Hinduism*); — des Sikhes par M. Frédéric Pincott (*Sikhism*); — des mithristes par M. John M. Robertson (*Mithraism*); — des mahométans par M. G. W. Leitner (*Mohammedanism*); — des anciens Germains par M. F. York Powell (*Teutonic Heathendom*), etc. ¹.

On ne pouvait mieux réussir dans le choix des savants chargés de vulgariser le résultat des dernières investigations sur les diverses religions historiques. Sans doute, la plupart de ces éminents conférenciers ne nous ont guère fourni qu'un résumé d'études déjà publiées par la plupart d'autre eux. Mais ce sont des résumés qui ont l'avantage d'être faits par l'auteur lui-même et, en conséquence, de nous offrir la condensation exacte de sa pensée.

Les conférences se rapportant aux seules actuelles et aux groupes « philosophiques » comprennent plusieurs études de l'influence qu'ont exercée sur le développement religieux des âges subséquents quelques grandes personnalités, telles que Dante (*The Religion of Dante*) par M. Oscar Browning; — Spinoza (*Spinoza*) par sir Frédéric Pollock; — Chalmers, le principal fondateur de l'Église libre d'Écosse (*Thomas Chalmers*) par M. David Frothingham. — Ici encore on peut dire que les organisateurs ont eu la main heureuse dans le choix de leurs auxiliaires.

1) Citons encore parmi les nombreuses qui n'ont pu être publiées dans cette première édition *The Religion of Egypt*, par le prof. L. Edwin Carpenter; *The Religion of ancient Greece*, par M. Andrew Lang; et *The Religion of ancient Rome*, par le Dr H.-C. Lert.

Le bouddhisme devait tenir une place considérable dans cet exposé des phases que traverse la pensée religieuse contemporaine. En dehors du néo-bouddhisme occidental, mis en relief par un des Pères de la théosophie (*Esoteric Buddhism* par M. A. P. Sinnett), nous avons trois conférences respectivement consacrées par le Rév. Samuel Beal au bouddhisme chinois (*The origin of the spiritual activity developed in Buddhism as it exists in China*) ; par M. Arthur Lillie à l'influence que la discipline, les dogmes et les légendes du bouddhisme auraient pu exercer sur les rédacteurs des Évangiles (*Buddhism in Christianity*) ; enfin par M^{re} Fréd. Macdonald à l'histoire proprement dite du bouddhisme et de son fondateur (*Buddha and Buddhism*). Cette dernière étude est surtout à signaler par la clarté du style, l'étendue des connaissances et une sûreté de méthode où l'impartialité scientifique n'exclut pas un effort sympathique, pour faire à la religion du Bouddha la part qui lui revient dans le développement religieux de l'humanité.

On conçoit que nous ne puissions analyser ici tous ces travaux. De dimension, et parfois de valeur inégale, ils sont surtout intéressants par leur juxtaposition et, plus encore, par la pensée qui en constitue le lien. C'est, en effet, un symptôme intéressant et significatif que tous ces conférenciers, si divers de dénomination et de doctrine, qui, presque tous, justifient le vœu de la préface, non seulement en se rapprochant du terrain commun à toutes les religions, mais encore en se témoignant réciproquement un esprit de tolérance et de justice qu'on n'est guère habitué à constater dans les rapports entre représentants de diverses Églises.

Que cet esprit se soit rencontré chez les orateurs du protestantisme libéral, de l'unitarisme, du théisme, du positivisme et de la culture éthique, c'est là une conséquence naturelle et logique de leur position doctrinale. Tout au plus y a-t-il à constater qu'ils ont été particulièrement heureux dans la façon dont ils l'ont exprimé : « Les Unitaires, dit le Rév. W. H. Craskey, pasteur d'une des congrégations unitaires les plus importantes de Birmingham, dans sa dissertation sur l'Unitarisme (*The Unitarians*,

voient qu'une noble vie est la suprême exigence du Dieu qu'ils vénérent.... Un homme peut être un païen, un juif, un chrétien, un confucien, un bouddhiste, un mahométan, ou je ne sais quel catholique ou protestant de n'importe quelle secte; il peut être un sceptique, un agnostique; bien plus, il peut déclarer qu'il n'a pas de motif pour croire à une religion quelconque. Cependant, s'il est honnête homme et s'il s'efforce de faire son devoir envers ses semblables, je le tiens, du fond du cœur, pour un saint accepté par Dieu. » — Le Rév. Ch. Voysey, qui quitta, il y a quelques années, l'Eglise anglicane pour fonder l'Eglise théiste de Londres, tient un langage non moins large dans sa conférence sur les doctrines du théisme (*Theism*). — De son côté, M. Frédéric Harrison, l'écrivain distingué qui passe pour le principal disciple d'Auguste Comte en Angleterre (*Humanity*), affirme à son tour que les positivistes (ou plutôt les comtistes) « se sentent en sympathie de lui avec les autres Eglises, car l'objet de toutes les religions est le même. » — Le positivisme, ajoute-t-il, peut presque s'exprimer dans les mêmes termes que toutes les autres religions sur la faiblesse et le danger de vouloir éteindre le sentiment religieux. » — Il n'est pas jusqu'à un athée militant, M. Foote, qui, tout en revendiquant le droit de « détruire » ce qu'il regarde comme des superstitions, ne reconnaisse, dans son exposé du mouvement *secularism* (*The Gospel of Secularism*), que « le *secularism*, à proprement parler, n'est pas irréligieux, mais seulement anti-théologique, en ce sens qu'il repousse la théologie comme guide et autorité en cette vie. » — « Sans doute, déclare-t-il, beaucoup de *secularists* sont athées; néanmoins d'autres sont théistes; et ceci prouve la compatibilité du *secularism* avec une attitude soit positive, soit négative, relativement à l'hypothèse d'une suprême intelligence de l'univers. »

Mais ce qui est remarquable, c'est de retrouver un langage analogue, ou du moins des tendances à peu près aussi larges chez des représentants autorisés d'Eglises orthodoxes. Voici le Rév. Edw. Whiss, ancien président de l'Union des Congrégationalistes anglais et gallois, qui n'hésite pas à déclarer (*Independency or local Church Government*) que tous les hommes de bien

craignent Dieu sont intérieurement semblables les uns aux autres, et que telle est la ligne qu'il a tracée de ses quarante-sept années de prédication active. » On a le sentiment, ajoute-t-il, que, si les âmes de ces hommes pouvaient être extraites de leur corps — spécialement des corps religieux ou non religieux antérieurs — elles pourraient former ensemble une Eglise catholique et apostolique, propre à combattre efficacement les puissances des ténements dans les Eglises, aussi bien qu'en dehors. »

Le président de l'Union des Baptistes, le Rév. John Clifford (*The place of Baptists in the Evolution of British Christianity*) n'est pas resté en arrière des déclarations précédentes. « L'existence et l'œuvre des Baptistes, dit-il, forment seulement une part utile du christianisme britannique pour autant qu'ils représentent un des degrés à franchir par l'esprit humain dans le développement logique de la vie religieuse. Les services rendus à l'humanité, tel est le critérium suprême de la valeur des Eglises. » — Membre chanoine anglican Georges H. Cartier, après avoir retracé l'histoire de l'Eglise anglicane (*The Church of England*), n'hésite pas à reconnaître que les « rites et les cérémonies n'ont guère d'importance réelle » et que la charité est tout, c'est-à-dire l'esprit de sollicitude pour le bien d'autrui, « un esprit d'amour soigné et généreux ».

Nous ne relevons ici que les paroles les plus caractéristiques en ce sens. Si nous sortons du christianisme, nous retrouvons la même tendance dans la description du pélassisme par M. Dadaloni Nassif, ancien ministre du Galksar de Baroda (*The Religion of the Parsis*) ainsi que dans les deux conférences consacrées au judaïsme, l'une (*The Jews in modern times*), par le Rév. Dr W. Marks, rabbin de la synagogue de Londres-Ouest, l'autre (*Jewish Ethics*) par le Rév. Morris Joseph, ancien rabbin d'une synagogue de Liverpool. « Le but final de la religion, dit ce dernier, c'est la moralité. Voilà la vérité centrale du judaïsme.... Dans chaque étape de son développement, le judaïsme a enseigné que la loi et le rite sont seulement des routes qui mènent à la rectitude, et que, bien au-dessus de l'obéissance à la loi éphémère,

unifié, au-dessus même de la possession de la vérité théologique, se trouve la pureté du cœur et la sainteté de la vie. »

Il faut remarquer que ce côté éthique des religions est également celui sur lequel insistent le plus MM. Legge, Balfour, Samuel Boal, Alfred Lyall, F. Pincott, G. Pfondas et G. W. Leitner dans les études purement scientifiques qu'ils consacrent aux religions de l'Orient. « Un jour viendra, conclut M. Leitner, où les chrétiens honoreront davantage le Christ en honorant aussi Mahomet... Il y a un terrain commun entre le mahométisme et le christianisme, et celui-ci est un meilleur chrétien qui vénère les vérités énoncées par le prophète Mahomet. »

Un fait qui prouve pour l'esprit tolérant des catholiques anglais, c'est que deux de leurs écrivains les plus distingués, MM. R. F. C. Coates et W. S. Lilly, n'ont pas hésité à se commettre au sein d'une société aussi éclectique pour donner leur note dans cette symphonie des religions. Il est vrai que, chez le premier des deux, cette note est assez discordante. En effet M. Coates, qui a donné deux conférences (*The Church Catholic et The Mass*), s'est constamment efforcé de démontrer à ses auditeurs qu'en ligne logique il n'y avait pas de terme moyen, ni même de point intermédiaire, entre la vérité et l'erreur, c'est-à-dire entre une adhésion sans réserve à la doctrine de l'Église romaine et l'acceptation du matérialisme ou plutôt du nihilisme le plus absolu, en morale aussi bien qu'en philosophie et en religion.

Tout autre est l'esprit dont s'est inspiré M. W. Lilly dans sa conférence sur le Mysticisme, c'est-à-dire sur le sens du supersensible, le sentiment d'une communion avec le divin (*Mysticism*). M. W. Lilly, ancien fonctionnaire du gouvernement anglais dans l'Inde, n'est pas le premier catholique venu : collaborateur fréquent et distingué des principales revues anglaises, il est actuellement secrétaire de l'*Union catholique de la Grande-Bretagne*. Cependant, il n'hésite pas ici à reconnaître une valeur aux religions même les plus grossières, dans la mesure où elles élèvent l'homme au-dessus de la vie des sens et tendent à lui inculquer le sentiment de l'idéal : « Dans la maison du Père spirituel, dit-il, il y a beaucoup de demeures. Que celui qui habite les

tempérants des toutes pensées, ne méprisent pas les Éclésiastes dans leur sanctuaire, les *Pécuniers Peuple*¹ dans leur tabernacle, les Saboteurs dans leur caserne. Instruimentalement, passivement, ils sont peut-être en possession de cette synthèse supérieure que nous peignons pour acquérir. « Non content de citer élogieusement à cet égard Carlyle, Emerson, Matthew Arnold, Amiel et même Schopenhauer, il rappelle, à côté de l'assertion d'Herbert Spencer, que, même dans les doctrines les plus fausses, il y a « une Ame de vérité », — cette remarquable parole du cardinal Newman, « qu'aucune religion n'est fausse, de quelque somme d'erreurs qu'elle puisse être mélangée ».

Le volume se termine par deux confessions, qui ont peut-être été placées intentionnellement à la fin, en guise de conclusion. C'est d'abord une définition de la Culture éthique (*The Ethical Movement defined*) où M. Stanton Coit, naturellement désigné entre tous pour cette tâche, explique sous quel rapport essentiellement diffère à la fois, d'une part des Églises même les plus avancées, d'autre part des différents groupes connus sous le nom d'agnostiques, de comités, de sécularistes, de socialistes, etc. « Nous ne sommes pas, dit-il, une Église, nous sommes accessibles aux membres de toutes les sectes, mais nous espérons que, sans notre influence, ces membres arriveront à faire de leurs Églises respectives des associations poursuivant un but analogue au nôtre, c'est-à-dire plaçant le lien religieux dans le désir de poursuivre le bien de l'humanité. »

Le dernier essai : *A National Church*, par M. Arthur W. Hutton, peut sembler, au premier abord, un corollaire du précédent. L'auteur voudrait qu'au lieu de supprimer l'Église officielle ou plutôt les rapports entre l'État et l'Église anglicane, on se bornât à transformer celle-ci en une vaste association d'éducation morale et humanitaire. A cet effet, il propose d'abord de supprimer le *credo* obligatoire, auquel doivent encore souscrire tous les ministres anglicans, ensuite de remettre la nomination

1) Littéralement : Gens d'argent, une des sectes les plus évangéliques du protestantisme anglais.

de ces derniers aux mains d'autorités administratives directement élues par le peuple telles que les *conscils de comté*. Nous n'avons pas à discuter ici les détails de ce plan. Il est certain que la suppression des « XXXIX articles », constituerait un grand soulagement pour la majorité du clergé anglican et un progrès sérieux dans les voies de la liberté religieuse. Mais, quant à la continuation doctrinale de M. Hutton, on peut se demander si elle n'aurait pas pour principal résultat de faire entrer, à un degré aujourd'hui heureusement inconnu en Angleterre, la religion dans la politique et la politique dans la religion.

Plus conforme à l'esprit général du recueil, et même aux indépendances générales du protestantisme anglo-saxon, nous semblons les conclusions de M. J. Allanson Panton, ancien ministre indépendant, aujourd'hui membre du Parlement, lorsque douze sa conférence sur le Non-Conformisme (*Non Conformity*). Il fait valoir les services qu'a rendus à l'Angleterre l'indépendance ou plutôt le *self government* des groupes religieux. « Si je devais résumer, dit-il, les avantages que notre pays a retirés du non-conformisme, je dirais qu'ils sont surtout compris dans la revendication de la tolérance, dans l'alliance de la libre pensée avec l'esprit de révérence, enfin dans l'exercice des arts du *self government*... La variété des formes qui ont prévalu parmi les non-conformistes, les sacrifices qu'ils ont appris à faire pour leurs opinions religieuses, le fruitement qui s'est opéré entre leurs diverses confessions et la charité qu'ils ont été amenés à exercer les uns envers les autres, toutes ces influences se sont combinées pour produire, au lieu d'un régime de tolérance qu'un esprit de tolérance. Bien plus, elles ont concouru à engendrer la conviction que toutes les religions ont leur signification et que toutes ont été de quelque utilité au genre humain. Voilà pourquoi, dans ce pays, le principe de la libre pensée n'est pas seulement destructif, mais constructif aussi. »

Telle est bien, en effet, la conclusion la plus claire de la tentative que nous venons de décrire. Cette tentative procède d'une pensée essentiellement moderne, mais l'application qui en a été faite est tout anglaise ou plutôt anglo-saxonne. Il est douteux

qu'en eût pu trouver, ailleurs qu'en Angleterre ou aux États-Unis, les éléments d'une pareille série de conférences. En supposant que ni les organisateurs, ni les conférenciers, ni les auditeurs n'eussent fait défaut, sur le continent européen, dans quelques grands centres de culture, croit-on que les hommes les plus compétents tant en histoire qu'en religion auraient aussi facilement consenti à apporter leur concours ? Enfin, l'eussent-ils même accordé, reste à voir s'ils seraient entrés dans l'esprit de la combinaison, comme la plupart des conférenciers dont nous venons de relayer les déclarations concordantes.

Sans doute, ce serait une exagération de s'imaginer que, même en Angleterre, les évêques, voire les religieux, soient prêts à tomber dans les bras les uns des autres pour se vouer ensemble à leur œuvre essentielle de charité et de moralisation. Mais c'est déjà beaucoup d'y trouver, au premier rang des principales communautés religieuses, un groupe croissant d'esprits généreux qui ont le sentiment d'une communion supérieure à toutes les divergences doctrinales et qui se sont réunis pour le proclamer hautement vis-à-vis les uns des autres. Si jamais ce point de vue venait à se généraliser, il amènerait, non seulement dans les rapports réciproques des Églises, mais encore dans leur conception de la valeur relative de la vérité religieuse, des modifications tellement profondes qu'elles équivaldraient à l'avènement d'une religion nouvelle. Celle-ci pourra dire que les Conférences de South Place auront été son premier Concile.

Sans aller aussi loin, nul ne peut se refuser à reconnaître que ces conférences ont pleinement répondu à l'attente de leurs organisateurs, et leur succès est de bon augure, pour qu'enfin croit à la possibilité d'une paix religieuse basée sur la connaissance plus exacte des religions et sur l'appréhension plus juste de leur rôle.

GOMER D'ALVIELLA.

REVUE DES LIVRES

Manuel pour étudier le sanscrit védique. — *Précis de grammaire, Chorégraphie, Lexique*, par A. Bergaigne et V. Henry. Paris, Émile Bouillon, éditeur, 1890.

Ce livre qui paraît sous le nom de MM. Bergaigne et Henry, n'est l'œuvre du regretté professeur de la Sorbonne que dans une mesure qu'il est bien difficile de déterminer d'une manière exacte d'après les indications données par la Préface. Si on croit que la grammaire, la lexique et l'annotation de tous les mantras qui s'approprient par le *fig-Veda* sont entièrement de la main de M. Henry, on se voit guère la part qu'il faut faire à chacun des deux auteurs dans les notes intertextuelles qui accompagnent les quarante-deux hymnes du *fig-Veda* dans la partie sous ces titres. L'un et l'autre avait fait préalablement une traduction de ces hymnes. Celle de Bergaigne, qui n'était encore toute que définitive, a été retrouvée dans ses papiers, accompagnée de notes nombreuses. « C'est en la collationnant avec la mienne, dit M. Henry, en la complétant par les notes et les suggestions d'articles tirés du traité de *sanscrit*, et en utilisant les remarques critiques, grammaticales et littéraires qui m'ont paru pouvoir entrer dans une chorégraphie élémentaire, j'ai à-dire essentiellement sur les bases du travail de Bergaigne que je me permets de publier le mien. » On voit quelle large est pareille déclaration faite aux limitations de quelque responsabilité on peut se faire les responsabilités. Une collation n'implique pas nécessairement les emprunts, surtout textuels; et l'on peut utiliser les notes de genre de celles dont il s'agit dans des mesures extrêmement variées et qui font d'autant plus, dans le cas actuel, que M. Henry ne fait pas mystère qu'il les a employées.

Ce qui voit n'est pas fait pour rendre moins perplexes. Sans doute le monde de monde la responsabilité des interprétations ou des corrections discutables, ajoute M. Henry, qu'on pourra reconnaître dans cette partie de l'ouvrage (les textes du *fig-Veda*), je dois déclarer que la plupart sont de lui (Bergaigne) et que j'en ai même maintenu, de propos délibéré, quelques-unes qui me semblent encore assez douteuses. »

Comment M. H. peut-il se laisser responsable de notes dont le projet ne sort pas de lui et dont quelques-unes même lui semblent « d'ailleurs » (l. 7) « à la manière de contrefaçon qui traitent de l'enchâssement, interprétation, en nous rendant compte de ce que M. Henry ne pourrait guère dire lui-même » (exposant), qu'étant données la part considérable qui, de toute façon, lui revient dans le travail et surtout la somme de il va lui d'y mettre à lui tout le dernier main et de se réserver tout propre pour toutes les difficultés qui résistent à trancher quand il s'agit d'en condamner les auteurs. Il a dû prendre sur lui de les contrôler sans même ceux qui témoignent de Bergaigne. C'était la responsabilité inéluctable du lachèvement du *Manuel*. Ce fait, qui ressort forcément des circonstances, nous permet de prouver à la lettre, sans avoir à recourir d'abusée d'une déclaration ou l'on pourrait se voir qu'une formule de circonstance, les termes dans lesquels il assume un travail dont nous ne contestons pas la portée : M. Henry est non seulement l'auteur de la plus grande partie du *Manuel*, mais il est bien aussi l'auteur responsable de l'ouvrage entier¹.

Personne ne saurait trouver mauvais, et lui-même que tout autre, que nous le considérions comme tel.

Ce point établi, nous ne devons que peu de chose aux questions générales que soulève le *Manuel*. Nous ne saurions pourtant ne pas dire remarquer que, comme tous les ouvrages du même genre dont il a été précédé, il ne peut guère dispenser des explications d'un auteur. L'intelligence du *Big-Fish* est inséparable d'une lecture complète des idées, de la mythologie et du culte védiques. Toute œuvre de ce genre de genre de celle qu'on trouve dans les notes de MM. H et H. est inévitablement sous des références à une œuvre d'ensemble qui ont leur source commune. La *Religion védique* de Bergaigne semblait, il est vrai, constituer l'œuvre que nous avons en vue. Mais peut-on considérer ce grand ouvrage, à supposer qu'on admittait le système sur lequel il est fondé, comme un instrument propre à l'explication directe du *Big-Fish* à l'usage des commençants? Aucun de nous, personne d'autre, qui l'eût pratiqué n'hésiterait à répondre par la négative. Les difficultés inhérentes à cet ouvrage sont non seulement dans le caractère positif polémique et didactique que détermine de la *Religion védique*; elle tient aussi aux conditions d'existence du *Manuel* lui-même. Si les notes d'un caractère en peu général et qu'on peut croire rédigées ou inspirées par Bergaigne sont en rapport, étroit avec les parties doctrinales du livre ou il a exposé ses thèses, il n'en est pas de même de l'interprétation du détail, et c'est-à-dire du tout particulier des versets qui, le plus souvent, sont à peu près empruntés au *Loisir* de Grassmann. Il

1) M. Henry assure qu'il n'a modifié tout au plus que deux ou trois interprétations ou extraits de Bergaigne dont il a fait usage pour le *Manuel*. Je n'ai pas le droit de mettre en doute son affirmation, mais ; je dois du constater que, dans la partie du *Loisir* dont j'ai consulté les données (surtout à pages sur 150), j'ai rencontré quatre ou cinq notes importantes. Comme on le verra plus loin d'ailleurs, pour lesquels le même auteur est tout différent de celui que Bergaigne avait donné ailleurs dans une *Revue* sur le *Loisir* du *Big-Fish*.

[illegible]

Dans les expressions comme *homme malade*, *IV*, *VI*, *IX*, 1, 4 sont probablement entendus : les esprits, les apparences, les manifestations de l'obscurité.

— Le second sera seulement tel qu'il est, dans l'agent, en accord avec la forme final d'un composé possessif avec le suffixe *a* marquant la possession; le plus souvent, on a *amē* *a*.

[illegible]

Le seul progrès est personnel et c'est qu'on l'a fait pas, qu'il y a pas de loi, etc.

Le passage vers A.V., VII, 30, 7 («*estoyent en la dree, n'estoient*») sous le subterfuge et au cas possible à l'excuse d'un «*travaux*» de la copie (le liminaire), a induit ceux qui ont écrit cette édition :

[illegible]

* Aiguille-de-Parangal, le stroudien, blessure faite par le point d'une armoie. — Aiguille-aiguille = transperce, blesse; « nous » blessure; « aiguille-thouge ou » est qui guérit quelque un blessé d'une flèche, etc.)

« Acti, chantre septique ». — Le passage cité par moi, IV, VII, 68, 5, est lui-même malheureusement écrit en tête M. H. comme Appad est le premier et non le dernier des sept cantors, in: « Acti, chantre septique ».

Malheureusement, même sans que nous nous occupions du mot en fait, s'accroît avec une certaine densité de sa signification « favorable » en général. Le sens est : « Puisque vous avez une multitude d'illuminés (c'est-à-dire, sages, sagesse, abondance) accordés à Aïr d'après grandes faveurs que celui dont il est prodigieux en être pour lesquels il est être ». — Les faveurs d'Aïr sont les lumières du sacrifice, celles qu'il accorde en retour des Agneaux dont les bœufs dont les bœufs. Juste dans de la nouvelle relation entre eux. Nulle référence aux plus du donner le sens de « prendre » à l'illuminé ; les exemples de l'impératif des bœufs du manger de la même ill. dans le sens de « recevoir » sont nombreux.

Enfin une infinité d'autres exemples où le sens incompris, quoique très ancien, a donné lieu aux plus étranges hypothèses de la part de M. H., je ne tiens pas à citer encore les exemples : RV., I, 51, 12 : « ceux qui ont été illuminés par les vœux de la dévotion (à lui) (ce qui est) pour eux quand il libère le raja contre Vrit ». — Ill. du relatif après le verbe, tout cela lequel il est en corrélation. M. H. imagine plusieurs hypothèses qui d'ailleurs sont toutes à côté, sans en tenir compte. — RV., VII, 68, 2 : *Aras* aras kashana prama jya, « votre prière (mot à mot) en qui est entendu venant de nous) se au d'ici (se puisse aller au d'ici) des bœufs de l'ennemi ». Note de M. H. : « Aras peut-être certain (ou son de prama) et traduit : « venant de nous à travers », c'est-à-dire « sans vous laisser aller à travers par ». — AV., I, 11, 3 : *ya* *robhate* *devatya*, « Les divinités qui s'appellent Robhate en qui sont brillantes » (ou de nous est le d'ici sans le prama du relatif). M. H. suppose en outre que *devatya* peut être le nom d'un animal. Il dit en outre, sur le vers lui : « Le texte des bœufs interrompu. La correction la plus simple consistant à faire *robhate* et à compléter par, etc. » Il est plus simple encore, en la fait, en prenant *devatya* = *devat* pour un féminin, de ne rien corriger et de ne rien compléter. Tel quel, le texte est des plus clairs.

« Adans, nombreux, nombreux. »

Les divinités ne mangent, en général, le sens actif de la racine. Adans est le fait de manger. Des bœufs nombreux (sens-entendu) adans (RV., VI, 50, 31) sont des bœufs qui ont le désir de manger ou de plaisir à le faire, car adans signifie « désirer » et non pas « se joignant au d'ici », comme l'indique M. H.

« A d'ici, racine de « lire », par suite primitivement « indépendance, liberté absolue ». — Il est contraire à tout ce que nous savons sur les développements primitifs des conceptions mythologiques que, des les temps védiques, on ait pu dire (et pourquoi?) la liberté ou l'indépendance. D'autre part, l'hypothèse que Jirault propose au sujet de *adans* dans notre texte est « briller » manque trop de pouvoir pour pouvoir être mis en avant. Adans, c'est bien entendu le mot de la racine ill., « lire », signifiant tout ce qui n'a pas de lien (sans lien ou les autres) « celle qui n'est pas liée » ou « qui en lie pas » et désignerait ainsi une divinité humaine, épouse « Ota », « celle qui lie », mythologie et dont la conception se rattacherait à celle de *Vrit* et s'envelopperait de la *Devatya*, racine d'ici,

59, 101, V (en rom. VI 57, 1. 101) et 2. 101 sont employées (de même que l'est *quodammodo*) comme épithète des Marais ou du fleuve dans presque tous les quadrilabes ou le sens de « baillants ou d'écouverts ». Au vers RT., l. 111, 8 : « eille ou gilleit *quodammodo* lyte d'ouit *quodammodo* arroucheit pout », il faut traduire : « de même qu'on mar arroucheit par des (marais) arroucheit ou baillants avec des (marais) baillants ; pourvu le dit avec ses marais rouges » et au vers RT., VI, 2, 9 : « d'ouit ou gilleit lyte d'ouit *quodammodo* arroucheit », la dernière, « *quodammodo* (Agut), sont les baillants que couvrent les (marais) arroucheit ». Et encore, la phrase est présentée sous la forme d'une comparaison : les baillants ou rouds Agut sont couverts par des baillants ou gilles de baillants. — « *Quodammodo*, sans combinateur (ou), sans baillants, a la diffusion du *des* imperit ». — Mais il ne s'agit pas ici d'autre chose que du *des* correctif. Il est sans baillants parce que ce sont les baillants (Agut, gilleit, etc.) qui *quodammodo* ou pourvuient d'ouit à Agut, après qu'il a bailli les baillants.

« *Arroucheit*, d'ouit *quodammodo*, arroucheit ». — Au poème 101 (voir l'analyse sur *quodammodo*), en-ouit, comme on-dit pout il est *quodammodo* (dans le sens de « ce qui a le sens de l'arroucheit, ou qui consiste à couvrir l'arroucheit liquide », *quodammodo* arroucheit » *quodammodo* arroucheit, suite).

« *Arroucheit*, rouge », — Le passage 101 RT., l. 111, 19, a été traduit par Bégueux (*Études sur le langage du Roy-Vais*, t. 2.) par « *quodammodo* ». Il faut du reste *quodammodo* dans le même article : « Le vers de rouge (pour arroucheit, ou *quodammodo* arroucheit) ». Mais on aurait mieux dû noter que cette concordance entre le *des* et les rimes syllabiques de Bégueux (comme il est joint du *des* ou *quodammodo* les rimes syllabiques à une *quodammodo* *quodammodo*). — On peut remarquer un sens d'écouverts et de « *quodammodo* arroucheit », apparaît *quodammodo* — que prout qu'il dans le Roy-Vais, la *quodammodo* arroucheit correspondante de *des* et de *quodammodo* arroucheit et de *quodammodo* et *quodammodo* en grec. Quel est le sens de « *quodammodo*, *quodammodo* », que *quodammodo* arroucheit, il s'explique par le passage *quodammodo* de *quodammodo* de *quodammodo*, *quodammodo* : « *quodammodo* de *quodammodo* », par exemple dans la diffusion le même 101, 101 ; RT., vers, etc. A arroucheit, dans la signification *quodammodo* : *quodammodo* arroucheit, et *quodammodo* arroucheit.

« *Arroucheit* (et, *quodammodo*, *quodammodo*) à l'abri de la haine, etc. ». — La forme *quodammodo* s'appareille non dans deux passages parallèles de l'*Alphons-Vais* et de la *Page-Boudin*, ou le *quodammodo* l'explique par *quodammodo* « *quodammodo* », ce qui porte à croire qu'il y avait un dérivé de la rime *quodammodo*. Et tout cela, c'est *quodammodo* pour arroucheit ou *quodammodo*. On aurait dû d'ailleurs plus se garder, ce semble, de proposer celle-ci sans *quodammodo* dans un ouvrage qui porte le nom de Bégueux, que ce *quodammodo* en même une autre diffusion dans ses *Études sur le langage du Roy-Vais*, ou *quodammodo*.

« *Arroucheit*, non *quodammodo*, non *quodammodo*, non *quodammodo* ». — Le *quodammodo* principal le *quodammodo* de *quodammodo* arroucheit, *quodammodo* arroucheit, et le sens principal auquel on *quodammodo* arroucheit

pour cela, on ne peut même en parler positivement d'après M. H. Interprète
ou passage en ces termes : « enfin, lui-même même, est la région du
sujet, mais par confusion de deux termes différents : 1° « il a fait le pas »,
2° « il a percé la liqueur (hors du pas) », ou qui revient à dire « il a percé le
pas pour en faire sortir la liqueur ». — C'est supposer une façon de penser et
de parler bien extraordinaires : « sujet » signifie, non pas seulement « potem »,
mais aussi « broyer, presser, exprimer, faire sortir en pressant, traverser ». (Cf.
version RV, VI, 12, 1) : Le vrai sens est : « On a exprimé (ou fait) en pressant
la mamelle blanche (c'est-à-dire qui contient le lait blanc) des vesilles, ainsi qu'on
l'a exprimé la liqueur claire du soma démontant de la plante (qui la contient).

[illegible]

Première toutes les observations qui précèdent sont relatives à des motifs
compris dans les lettres du R^{up}-Védic qui s'opposent au Mariage. Je crois donc de
les faire suivre de quelques remarques sur deux hymnes de l'Attharva-Véda que
j'ai pris à peu près au hasard pour nous qui contiennent le même ouvrage. Il im-
porte de rappeler qu'ici M. Henry ne paraît s'être de toute façon que basé sur
cette : Bergaigne, comme on l'a vu, n'est pour rien dans la rédaction de cette
partie du livre.

Le sens général des hymnes I, 1 et 2 (n^{os} XLIV et XLV) a été mal compris et la plupart des notes qui s'y rapportent s'en sont mal trouvées. D'après M. H., qui en cela, du reste, s'est inspiré de M. Weber, en ayant le tort de priver l'hymnologue lui-même, il s'agit dans ces deux hymnes de conjurations contre les ennemis : — *götter, widerthäter ou widerwärtig*.

Il fallait avant tout se reporter aux hymnes VI, 101 et X, 87 du Rg-Veda qui sont les sources évidentes de ceux de l'AMāra et dans lesquels ces derniers sont à peu près incompréhensibles. En procédant ainsi, M. B. se rendit compte tout d'abord que les pādaśāstra (et les parat) se rattacher à la racine *gā* dans le sens de « serrer », d'où « saisir, envelopper, etc. » et le sans primitif de *gā* ne sont pas des cornes, au sens que nous attachons au général à ce mot, mais des fibres musculaires, membrane de chair crue, qui revêtent le sacré et sur-

1) Au vers IV, 22, 8, *titulus laudis ex signis patrum* « parer les médailles » mais « les frapper ». A. trad. cf. « un peu plus, nous le leur devons ».

Verre L, E, I, o, i : même sens... *jahy endu catulathum agne* M. H. nous dit que *catulathum* est le complément direct de *jahy*. — Et même alors qu'on lui dit : Il nous engage à traduire : « Fricpe le liniment de vent d'est », c'est à dire « frappe-le du maître à la frayer par ventisme ». Non seulement la construction ne s'y prête pas, nous ne pouvons en obtenir ainsi un sens des plus bizarres, mais le sens s'y oppose d'une manière absolue : car on ne saurait être qu'un ours d'argent et non pas un ours d'acier, n'en déplaise au commentateur latin qui a imaginé le sens relatif par le Dictionnaire de St. P. et que M. H. lui emprunte. C'est encore le RV. qui nous mettra sur la voie du véritable sens. On lit VII. 104, 4 : *indulgentem variegatum dno cadentem cum pythiaq. agnoscantem telatum*. — *Idem catulathum est dno pour jahi (idem) cadentem cadem catulathum* : « Frappées avec l'arme (ou d'une arme) destructrice d'eau par ventisme, c'est-à-dire, qui peut se défaire par ventisme. C'est bien aussi du sens que M. Weber paraît l'avoir compris quand il traduit : « Die Indis der... in haudum Todeist, » ou plutôt *catulathum* comme une sorte d'adjectif.

Notre conclusion sera courte. Nous ne contesterons pas l'extreme difficulté de l'œuvre dont M. Henry s'est trouvé chargé tout à la suite, et en défaut, selon le de Bergey : nous ne contesterons pas davantage que, tel qu'il est, le *Manuel* pour servir le sens est négligé n'implique une grande somme de travail et d'application dont le résultat s'est traduit par une correction matérielle qui mérite des éloges. Mais nous ne saisis pas pour que nous croyions devons le recommander : il pèche à trop d'autres égards, et de première importance, pour qu'il puisse rendre de réels services à ceux qui seront tentés de s'en servir. Il est surtout regrettable qu'il soit si inférieur au *Manuel* pour servir la langue manuscrite auquel il sert de pendant, et que le travail qui en a enrichi l'idée et fourni les premiers matériaux n'ait pas pu le mettre au point.

P. DE HENRI.

L'Empire des Tsars et les Russes, par Anatole Leroy-Beaulieu. III. Le régime (1 vol. gr. in-8 de 670 p.); Paris, Hachette, 1892.

En rendant compte lui-même. Il y a deux ans, de petit volume de M. Tassin sur la Russie actuelle, j'exprimai la conviction que, tout en défendant peut-être le sujet, il ne rendait pas inutile l'ouvrage beaucoup plus étendu que M. Anatole Leroy-Beaulieu préparait à cette époque et dont plusieurs chapitres importants avaient déjà paru dans la *Revue des Deux-Mondes*. La publication du gros volume que je présente aujourd'hui à nos lecteurs a complètement confirmé cette prévision. Certains originaux, telles circonstances des sources russes, rapportées par M. Leroy-Beaulieu sont d'une nouveauté moins piquante pour le lecteur

qui possédait déjà l'ouvrage de M. Tschak. Mais le bon livre qu'il passe en revue toutes les manifestations de la vie religieuse en Russie et du Ussoubé à tous les problèmes qu'elle soulève, n'en connaît pas moins un jugement éclairé. Non seulement il est plus complet, en ce sens qu'il nous présente les sectes mises dans le cadre naturel où elles ont pris naissance, après avoir longuement étudié le caractère national de chaque race et décrit attentivement d'abord à l'appui la constitution de l'Eglise orthodoxe. Il est encore plus philosophique, en ce sens qu'il étudie les phénomènes particuliers de la religion même aux principes généraux de développement religieux de l'humanité et qu'il relate, par des comparaisons avec les autres formes du christianisme, par des aperçus historiques ou se réfère aux connaissances approfondies du monde slave, les situations actuelles du monde religieux en Russie. Les réflexions que j'ai été simple, et avant tout naïf, de M. Tschak inspirent au lecteur un profond des études religieuses, M. Leroy-Beaulieu les expose tout au long, en passant non moins qu'en histoire, et avec une largeur de vue, une intelligence des choses religieuses qui sont malheureusement assez rares dans notre monde ecclésiastique. M. Tschak, enfin, est lui-même russe, et il y a certaines choses de l'âme nationale de chaque peuple, que l'étranger, pourvu qu'il soit suffisamment familiarisé avec la société qu'il décrit, peut lire avec plus de compétence que l'indigène. En Russie, même lorsqu'il est très catholique, est obligé de garder pour lui plus d'une pensée qui pourrait être compromettante, s'il mettrait jamais dans son pays.

L'ouvrage de M. Leroy-Beaulieu se divise en quatre livres : 1° L'analyse de ce qui caractérise la religion et le sentiment religieux en Russie, avec un essai d'explication ; — 2° La description de l'Eglise orthodoxe russe : sa place dans l'histoire générale du christianisme ; son rôle historique, politique et ses actions sur la civilisation russe : ses mœurs, ses fêtes, ses sacrements ; ses relations avec l'Eut ; sa constitution intérieure ; son clergé régulier et séculier ; ses us et coutumes : ce livre tel quel de plus de 250 pages ; — 3° Les sectes, depuis le *haskol* jusqu'au *stannik*, tout compris d'esprit protestant, et jusqu'à l'usage ecclésiastique d'un *Saint* et du *Tolstoï*, la plus étonnante évolution de l'étranger considérant de l'infidélisme et du nihilisme qui est le fond même de l'âme russe ; — 4° Enfin la situation des autres sectes, arméniens, protestants, catholiques (romains et uniates), juifs, islamiques, bouddhistes ; car il y a de tout dans ce grand empire qui est théoriquement le plus théocratique du monde et où l'on trouve néanmoins une succession de religions comme il n'y en a peut-être pas de semblable en monde, le principal du gouvernement étant de laisser à chaque région une certaine liberté de conscience la religion des pères, à condition d'arrêter toute propagation et tout ce qui pourrait porter atteinte à l'Eglise orthodoxe.

J'ai voulu à des Russes très compétents les descriptions de M. Leroy-Beaulieu, de cet état d'accord pour la reconnaissance la parfaite exactitude. « Il connaît admirablement la Russie », telle a été leur conclusion unanime. Le seul reproche

que l'on pourrait lui adresser, c'est de parler trop uniformément du caractère russe, sans insister suffisamment sur les différences plus marquées qu'il en a les unes, entre les divers éléments dont se compose le peuple russe, et cela sans enlever à l'égard des populations vraiment étrangères, d'autre race, qui ont été ou à peu englobées dans le vaste empire, mais à l'égard du peuple russe proprement dit, « il fautrait, au lieu d'il, faire ressortir davantage la différence entre les Grands-Russiens et les Petits-Russiens.

L'auteur a profondément fouillé ce mélange d'idéalisme et de réalisme pratique, et peu conforme à nos habitudes d'esprit françaises que, pour nos intelligences éprises de logique et d'argument simplistes, ces deux tendances semblent s'exclure. Nulle part elles n'éclatent mieux que dans les productions religieuses laïques du peuple russe. Le schisme lui-même, comme le remarque fort bien M. Leroy-Beldieu, a eu l'honneur ou l'humiliation religieuse. L'auteur croit en trouver la cause dans les conditions historiques de la conversion des Russes au christianisme et dans les conditions géographiques ou climatologiques du pays. Il y a là sans doute une grande part de vérité; mais ce qui paraît malin sujet à discussion, c'est l'assimilation de l'état d'esprit où se trouve encore le peuple russe avec celui où se trouvaient nos populations occidentales au *xv*^e ou *xvi*^e siècle. Les productions populaires revêtent encore une expression religieuse, ou du moins la forme d'expression que nous avons coutume d'appeler religieuse, parce que nous flétrissons l'esprit de cette qualification sur l'idée et sur les sentiments qui correspondent à la conception du monde et de la vie enracinée à notre développement scientifique, telle qu'elle subsiste dans les doctrines et les traditions cristallines chez nous sous formes de rituels ou de pratiques religieuses. En Occident comme en Orient, l'unité religieuse lésibérée à l'esprit humain se dissolvait, à mesure que, aujourd'hui comme autrefois; mais ses manifestations, elles nous entraînent d'une conception du monde et de la vie entièrement renouvelée par les découvertes scientifiques des trois derniers siècles.

M. Leroy-Beldieu signale fort justement la persistance des idées et des pratiques païennes chez les Russes après leur conversion au christianisme. Le même phénomène s'est produit en Occident et dans toutes les conversions religieuses de l'humanité. Par suite de la stagnation intellectuelle dans laquelle le peuple russe a vécu pendant six siècles après sa conversion, il y est plus sensible, plus à fleur de peau, que partout ailleurs. Les exemples à l'appui sont innombrables. L'auteur a, de plus, indiqué fort bien ce qui différencie cette action persistante du paganisme en Russie. Le polythéisme n'y a été guère envahi par le christianisme, parce qu'il n'était pas encore amoindri. Il était encore à l'état primitif de l'humanité. Les peuples qui avaient reçu la culture antique opposèrent au christianisme un polythéisme en décadence, mais tout formé; et là naquirent tout un ensemble d'idées philosophiques. En Russie rien de pareil ne s'est produit. Les éléments inférieurs et primitifs du paganisme y ont survécu mieux qu'ailleurs, parce qu'il n'y en avait pas d'autres. Ils ont la même

résistance opposée à la christianisation; on la rendait l'impression à l'assimiler le christianisme issu de la haute culture du monde antique, à tel point que de beaux jours existaient encore aujourd'hui que le monde est réellement chrétien.

L'étude de la religion en Russie est une des plus instructives que l'on puisse entreprendre pour se familiariser avec la science des religions. On y trouve tout à la fois les prémisses de toutes les phases de l'évolution religieuse par laquelle passent les sociétés humaines. L'ouvrage de M. Leroy-Renard est pour cette raison un de ceux dont la lecture s'impose à l'historien des religions comme un philosophe religieux. C'est une des meilleures contributions à l'histoire des religions qui ait paru en français dans ces dernières années.

Jean SEVERIN.

CHRONIQUE

FRANCE

L'enseignement de l'histoire des religions. — Dans l'une des dernières livraisons d'une revue protestante publiée à Nîmes, un des jeunes pasteurs les plus autorisés du protestantisme français, parlant des hautes études de sciences ecclésiastiques de l'Université de Montpellier, s'exprimait en ces termes : « Ne serait-il pas désirable qu'on rendît à Montpellier ce qu'il a perdu en y transplantant la Faculté de théologie protestante de Montpellier ? Nous aurions ainsi, pour nous, protestants français, deux centres, Paris et Montpellier, d'où nos futurs pasteurs et professeurs sortiront doués d'un esprit plus ouvert, plus sympathique aux méthodes scientifiques, plus désireux de les faire admettre des fidèles. Puisque, sans l'ingérence de l'épiscopat politique et des grands dignitaires de l'enseignement, nos anciennes Universités de province se relèvent de leur torpeur, il ne faut pas laisser s'accroître cette inertie qu'une Université ne laisse plus rien à désirer quand les études théologiques n'y sont pas représentées. Notre si grande faiblesse numérique nous oblige en France, à nous limiter à deux facultés de théologie; mais qui empêcherait le Ministre de l'Instruction publique de créer, dans nos principales Universités, des chaires de l'histoire des religions, de critique biblique, d'histoire ecclésiastique ? Je crois que dans moins de cinquante ans nos enfants ou petits-enfants assisteront à ce rèvet des études religieuses et que l'examen d'un jeune homme sera considérée comme singulièrement incomplète, s'il ignore les premiers éléments de l'histoire du christianisme et de la littérature biblique. Alors, nous n'obtiendrons plus des hommes aussi cultivés que M. Jules Ferry considérer la foi, comme le disait si justement mon excellent confrère L. A. Gervais, avec l'ignorance de la fondation, ou encore des professeurs de la valeur de M. Lévêque, parler, dans son beau discours aux étudiants de Montpellier, de la civilisation méditerranéenne, sans faire la moindre allusion aux religions qui ont vécu sur les bords de la Méditerranée, sans rien dire du berceau païen d'où a jailli la civilisation moderne dans ce qu'elle possède de plus noble et de plus humain régénératrice » (art. de M. L. E. Roberty dans la Vie Chrétienne, juillet, p. 37).

Nous n'avons pu à nous occuper ici de la question, déjà malaisée à résoudre, de transfert de la Faculté de théologie protestante de Montauban à Montpellier, transfert qui se serait imposé si les protestants avaient eu une notion plus claire des véritables intérêts de leur Faculté. Mais nous redevons mentionner ce que dit M. Roberty sur la présence indispensable de l'histoire de la religion et de la science des phénomènes de la vie religieuse dans une université qui a la prétention d'être complète. Partout ailleurs qu'en France il en est ainsi, partout où moins ou les études sont florissantes. Il est, en effet, de l'essence d'une Université de ne laisser en dehors de sa sphère aucune des grandes manifestations de l'esprit humain et de la vie sociale. Quels sont les produits de l'esprit humain, quelles sont les forces sociales qui ont exercé dans l'histoire de l'humanité une action susceptible, même de l'engendrer, à celle des grandes religions ? et comment connaître, comment comprendre l'homme actuel, qui est le résultat de cette longue évolution de l'humanité toute pénétrée d'influences religieuses, sans remonter à l'analyse de l'étude scientifique des religions du passé et de leurs religions contemporaines ? Un témoignage comme celui de M. Roberty montre que les hommes les plus religieux, à condition d'être des hommes éclairés, ne redoutent en aucune façon l'étude scientifique de la religion dans l'Université, en dehors même des cadres confessionnels des Églises. L'étude des religions, en effet, n'est pas subversive de toute religion ; elle a le plus souvent pour résultat d'élargir les idées, de diminuer le fanatisme des croyants qui ne connaissent rien en dehors de leur religion et en éclairant ceux qui ne professent aucune religion positive, sur l'importance morale et sociale, sur la légitimité de sentiment religieux et de ses principales applications. L'étude des religions est une grande leçon de tolérance.

Il ne saurait être question d'introduire pour le moment dans les universités françaises un enseignement régulier de la science des religions. Chaque chose a son temps. Actuellement il s'agit de revenir à bien la reconstitution et de rendre de nos lycées universitaires prochains. Cette réforme est urgente ; elle se fera prochainement. Quelle sera la place des sciences religieuses dans les universités universelles ? C'est à l'avenir qu'il appartient de résoudre cette question. Dès maintenant les Facultés de théologie protestante, là où elles existent, peuvent y prendre place, à moins que les Églises protestantes ne se manifestent tout à fait indigne de l'héritage de l'esprit réformateur qu'elles semblent trop souvent avoir quelques peines à porter. Mais cela ne saurait pas. Nous avons la ferme espérance que, plus tard, non seulement les universités régionales amplies ou créées entièrement sous la haute direction du ministère, avec la faculté de posséder et d'exercer des legs ou des subventions en vue de la création de certaines chaires, il se trouvera sur des bases universitaires pour demander l'adjonction d'un enseignement des sciences religieuses, mais de généreux donateurs pour créer, à l'exemple de lord Gilbert en Écosse, une ou plusieurs chaires destinées à répandre dans un esprit de large et générale tolérance la science des religions.

Publications récentes. — 1°. *Arsène Darmesteter. Le Talmud* (Paris, Cerf, 66 p. in-8). Vingt ans se sont écoulés depuis qu'Arseus Darmesteter avait eu beau murmurer au *Talmud* que la Société des Études juives a reproduit dans la Revue des Études juives, au lendemain de la mort prématurée de l'auteur, et que l'on trouvera également en tirage à part, chez l'éditeur Cerf, ou dans le recueil de *Reliquiae scientificae*, publié par les soins pieux de M. Isaac Harnadot. Les études talmudiques se sont développées depuis 1850, les efforts de ce monument, effrayant même pour les travailleurs les plus courageux, ont été apaisés par la publication de textes et de traductions qui en ont rendu l'accès moins pénible. La publication du mémoire de M. Arsène Darmesteter n'en présente pas moins un réel intérêt et une utilité réelle, valant en 1890. Non seulement on aime à recueillir tout ce qui reste d'une des intelligences scientifiques les plus distinguées dont l'Université de France se soit honorée en ses vingt dernières années, mais on trouve ici, même aujourd'hui, la meilleure étude générale que nous ayons en français sur le Talmud. Elle offre toutes les qualités qui ont caractérisé l'auteur dans d'autres œuvres de plus large envergure : la connaissance approfondie du sujet; le clarté dans la disposition des idées, l'absence de l'exposition qui permettaient, même aux profanes, de suivre sans effort l'écriture à travers des régions fort mal connues.

Le mémoire de M. Darmesteter comprend deux parties : l'étude analytique du Talmud et l'histoire de la formation du livre et de l'esprit qui l'a produit. Dans la première partie l'auteur décrit et définit les deux éléments constitutifs du Talmud : la *Mishna*, c'est-à-dire le recueil de décisions et de lois traditionnelles qui fut définitivement rédigé par rabbi Juda-le-Saint vers la fin du 3^e siècle, et la *Guemara* ou le commentaire de ce code qui se présente sous deux rédactions différentes appelées, d'une façon impropre, *Talmud de Babylone* et *Talmud de Jérusalem*, et qui composent, d'une part la *Halakha*, le réglementaire et le complément de la *Mishna*, d'autre part, la *Haggada*, c'est-à-dire l'ensemble des nouvelles, des contes, des enfantillages, des rêveries et des croyances populaires que l'imagination juive a versés au cours de plusieurs siècles sur le squelette du texte biblique. M. Darmesteter termine une véritable symphonie pour cette *Haggada*, où s'est réfugiée la poésie de l'âme juive et où se trouve une si grande abondance de renseignements pour le folkloriste qui aura le courage d'entreprendre ce formidable dépouillement.

C'est surtout dans la seconde partie où il retraces l'histoire de la formation du Talmud, que M. Darmesteter nous fait, avec clarté, apporter des renseignements, s'il avait été lui-même son mémoire avant de le publier en 1890. Le travail des Écoles juives qui aboutit au Talmud moderne, dit-il, au retour de la captivité (p. 48 et suiv., p. 55). C'est faire remonter bien haut un mouvement qui présuppose l'existence antérieure de la Loi écrite de *Protosynagogue*, et cela ne peut guère se justifier qu'à la condition de voir dans la rédaction des documents législatifs de l'Ancien Testament comme une sorte de première *Mishna*, mise par

siècle lorsque les traditions législatives antérieures à Paul ou contemporaines de la constitution, venaient de se braver dans le sein même des hommes pieux. Par contre, M. Dumegeat nous fait bien de quelle façon la *Mitras* supplanta bientôt la Loi, à partir du moment où elle fut elle-même écrite : « À quel bon, en effet, perdre son temps à méditer sur le texte primitif, quand l'explication complète se trouve à la portée de tous, quand la *Mitras* existait et le texte simplifié et le commentaire ? » (p. 52). C'est ainsi que la *Mitras* devint elle-même le texte à commenter et fut bientôt peignée, à son tour, d'un nouveau étamineux, la *Glémara*. Enfin les religions françaises et allemandes du moyen âge, les Thaumaphiles, et surtout le célèbre Hætti, de Troyes en Champagne, empruntent encore Michas et Glémara de nombreux commentateurs, de glosses et d'additions que l'on trouve dans les marges des éditions modernes, comme du texte commenté. L'œuvre des commentateurs se continue encore de nos jours en Pologne, en Babelon et en Hongrie.

Il y aurait sans doute des réserves à faire sur l'appréhension du Talmud telle que la présente M. D. Pourtal : le Talmud est l'expression la plus complète d'un mouvement religieux et ce code de prescriptions rabbiniques et de commentaires postérieurs sont représentés dans sa perfection l'œuvre totale de l'idée religieuse » (p. 64-65). Ce jugement nous paraît à la fois injuste pour le judaïsme et exagéré en tant qu'il est rendu à l'œuvre totale de l'idée religieuse. Le judaïsme a une histoire autre que celle du Talmud. Son aspect au point de vue commun de l'humanité et les preuves de son rôle dans l'histoire ne doivent pas être absorbés dans le rustre fatras de ses rabbins ; ils consistent dans l'action humaine et personnelle des gens. Admettons des prophètes et du Christ qui a, lui aussi, son évolution et son histoire, et qui constitue bien plus que le Talmud, l'œuvre totale de l'idée religieuse pure.

Les études talmudiques sont absorbantes. Il est rare de rencontrer un homme qui soit à la fois très versé dans le Talmud et d'un esprit ouvert aux grandes vues de l'histoire générale. M. Dumegeat possède ces deux qualités. C'est là ce qui fait le principal mérite de ses mémoires et ce qui le désigne tout particulièrement aux hommes cultivés, dans une de ses tâches les plus élevées de sa vie : le Talmud.

— *Le Talmud de la Faculté de Théologie de Paris.* Parmi les thèses soutenues par les étudiants de la Faculté de Théologie de Paris au mois de juillet, et publiées depuis lors, les suivantes traitent de sujets d'histoire religieuse : *L'Évangile et la philosophie grecque* (M. Luby) ; *La légende de Paul et de Thècle* (M. A. Bay) ; *Les pasteurs de Neus* (M. J. Brun) ; *Saint Grégoire de Nazânze* (M. C. Jouffroy) ; *Le baptême de Jésus-Christ* (M. Ch. Rougnard) ; *Les Libérons éprouvés* (M. J. Jouffroy).

Nécrologie.—La Faculté de théologie de Paris fait une perte considérable en la personne de M. A. Juché, docteur à Versailles le 27 août. M. Juché, maître de conférences, était chargé de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique

et l'ouvrage spécialement de l'histoire du moyen âge. Il s'était acquis auprès des étudiants par son enseignement la même autorité que ses ouvrages publiés. Il fut valéien depuis plusieurs années maître des collèges attachés au même corps d'études. M. Joubert avait conçu ses recherches sur les mouvements religieux à certaines localités qui agitaient les esprits en Allemagne et dans les contrées limitrophes de la vallée du Rhin, depuis le nord jusqu'au sud. Ses ouvrages sur *Maître Eckhart*, sur le *Peuple allemand* en Allemagne, sur les *Amis de Dieu*, sur *Hilsmann Herwin* ont une valeur durable, parce qu'ils résument de façon diverse et approfondie des écrits mystiques du moyen âge qui ne sont pas encore d'un abord facile. M. Joubert, élève de cette vaillante Faculté de théologie de Strasbourg à laquelle la France doit les meilleurs éléments de sa science religieuse, formé à l'étude de l'histoire par un maître tel que M. Schœpflin, il avait l'avantage de se trouver à l'aise dans les écrits populaires du moyen âge allemand, dont la langue offre de si grandes difficultés pour la plupart des étrangers, et de se rendre compte plus facilement que les Français n'y parviennent en général, dans les longues et bruyantes épidémies de la mystique allemande. Il eut le double mérite, d'une part de dégager le réel de la pensée des maîtres tels que ce grand et étrange Eckhart, d'autre part de saisir et de suivre le mouvement populaire, aussi plus-moins que religieux, qui mena le courant des hautes spéculations de quelques esprits éminents, et qui se déploya dans les populations du nord et du sud allemand, pour repasser sous une forme nouvelle à l'époque de la Réformation. Dans son dernier ouvrage sur *Hilsmann Herwin*, dont un de nos collaborateurs rendra compte prochainement, il avait abordé la tâche psychologique du mysticisme allemand au moyen âge, en s'efforçant de résoudre au moyen des ressources de la psychologie physiologique moderne, l'un des problèmes les plus intéressants de cette histoire.

M. Joubert a été enlevé au moment où il allait pouvoir donner la mesure complète de son érudition, de sa plume mûrie de son développement scientifique. Sa mort laisse un vide considérable à la Faculté de théologie protestante de Paris. Il avait de ses intelligentes études qui n'ont pas le brillant littéraire des imprimeurs de la histoire, mais qui gardent toujours plus à dire fréquentes et connues.

ALLEMAGNE

Publication récente. — F. A. Roth, *Agapés* (Leipzig, Hirsch, in-8 de 20 et 220 p. ; 17 m.). Les *Agapés* sont les paroles de Christ qui nous sont parvenues par l'intermédiaire d'autres documents que les évangiles canoniques. Il est certain que la tradition orale ne tient, les évangiles apocryphes, les auteurs ecclésiastiques, ont conservé des paroles prononcées par Jésus, et dont les évangiles figurent dans votre recueil du Nouveau Testament.

n'est pas consacré au souvenir. Il suffit de rappeler à cet égard une parole comme celle des Actes, xx, 33 : « J'ai tant aimé donner que prendre. » Mais on comprend aisément qu'il soit extrêmement délicat de juger quelles sont, parmi les paroles ecclésiastiques (directement ou indirectement à Jésus par des médiateurs postérieurs) celles qui méritent véritablement de figurer parmi les sources théologiques de l'enseignement du Christ. L'usage même risque d'exotisme aux influences pénétrantes devant un tel jugement des critiques. Il est à craindre que l'ouvrage volumineux de M. Reisch ne soit pas de nature à susciter ces approfondissements. Il a même été reproché dont l'auteur des *Logos antiques* et 51 sont éponymes. Malheureusement ce travail, très étendu, est combiné avec une tentative de reconstitution d'un évangile primitif hébreu qui aurait été employé et cité même par l'apôtre Paul, et entachée d'une méthode d'écrouillage plus aventureuse les yeux que les mains. On fera bien de ne s'en servir qu'avec prudence. L'ouvrage a paru dans les « *Trakt und Vortragsausgaben zur Geschichte der christlichen Literatur* », de MM. Schubart et A. Herzig, qui se sont attachés dans ces dernières années à plusieurs volumes, très variés, mais d'une critique parfois bien hasardeuse. Il aurait gagné aussi à être disposé avec plus d'ordre et à ses auteurs avant que l'impression ne commençât.

En appendice, M. A. Herzig a donné une étude très intéressante sur le langage d'origine romaine dans les papyrus du Fayoum, ainsi sa prononciation entre le texte hebreu et les parallèles évangéliques. L'étude de M. Herzig offre toutes les garanties de la critique rigoureuse qui lui est habituelle.

— 2° *Theologischer Lehrstuhl* (Hannover, Schönbach'sche : Paris, Fischbacher.) Depuis l'année dernière, cette excellente revue annuelle de toutes les publications religieuses sous une seule religion paraît en branches séparées, de façon que chacun puisse suivre la partie qui concerne ses études personnelles, sans être obligé d'acquiescer la partie entière qui comprend toutes les publications de la théologie. C'est un avantage matériel ; mais il faudrait que l'éditeur pût offrir de renseignements sur la composition de chaque branche le genre des très nombreuses des revues qui indiquent les revues et journaux dont les articles sont analysés. Autrement il faudra toujours recourir au volume complet pour être en état de comprendre les citations de chaque branche.

La partie qui nous concerne a paru récemment. Elle comprend l'histoire ecclésiastique et l'histoire des religions, sous les signatures des professeurs Lohmann, Kraus, Schlegel, Dierich, Werner, Rippold et Furrer. L'ensemble des ouvrages et articles de 1881 est plus considérable que jamais, peut-être même trop considérable, et ce sera que dans l'ensemble des écrits signalés il n'y a plus de distinction marquée entre ceux qui ont une valeur quelconque et ceux qui n'en ont aucune. Les revues se transforment trop souvent en bibliographie. De plus, il y a de nombreuses répétitions, certains ouvrages, parlés de manière importante, figurent sous deux et même trois rubriques différentes. Il y a notamment la rubrique « *Internationale* », rédigée par M. Rippold, avec une

abondance de renseignements vraiment stupéfiants, mais qui souffrent, à elle seule, une grave défiance.

M. Furest, comme les autres précédents, est chargé de l'histoire des religions. Nous ne pouvons que répéter ce que nous avons dit de ses livres antérieurs. Elles sont substantielles, d'une grande impartialité. Nous espérons qu'elles contribueront à repandre le goût de l'histoire générale des religions parmi la jeunesse qui se presse, de plus en plus nombreux, dans les auditoriums des leçons de théologie allemandes.

— 3^e Ed. *Lecht. Die teils große geschichte* (Königsberg 1868 de 54 p.). Cette dissertation inaugurale d'un élève de M. Harnack (Hirschfeld) est consacrée à l'étude des épiphies antiques, spécialement des épiphies attiques, et des inscriptions qui dénotent les styles attiques. M. Lecht n'admet pas l'interprétation que M. Harnack en a donnée ici-même, qu'elle li la repédie sans la discuter, car il ne semble pas avoir eu connaissance du travail de M. Harnack. Pour les linguistes et les autres familiers représentés aux ses côtés on ne pouvait pas dans le monde des morts.

— 4^e Un nouveau journal de folklore. Encore une Société de folklorisme. S'il reste dans quelques années une légende populaire ou un usage traditionnel à corriger, on le sera sans doute d'aujourd'hui. La nouvelle Société a son siège à Berlin et porte le nom de *Deutsche Gesellschaft für Volkskunde*. Elle publie un journal chez l'éditeur Asher. Elle se propose notamment de faire connaître, par des extraits et des comptes rendus, les ouvrages publiés sur le folklore.

ANGLETERRE

L'enseignement des sciences religieuses. Nous avons déjà signalé le transfert de l'École de théologie libérale, *Manchester New College*, de Manchester à Oxford. Les habitants de cette école qui ont essayé à répondre au terrain ouvert dans les écoles autres de la théologie d'Oxford, ont publié récemment un recueil d'écrits, dont la liste suit (finie déjà la semaine) : *Theology and philosophy free* (Kegan Paul) ; *Science and religion* ; et spécialement le christianisme, en dehors de tout préjugé dogmatique et sans être lié par les limites de l'Article ou autres restrictions courtes du même genre, tel est le but des professeurs du *Manchester New College*. En même temps ils aspirent à faire comprendre aux représentants de la science qui ne croient pas à la religion, l'intérêt que présente la connaissance scientifique des phénomènes religieux. Le professeur Upton exprime très bien ces idées dans le passage que nous transcrivons ici : « Avant que la théologie libérale puisse prendre sa place normale dans la constitution de nos universités, comme une partie intégrante des sciences philosophiques, et qu'elle contribue ainsi réellement à la formation de leur véritable idéal, qui est de devenir les signaux d'un homme honnêtement et de l'éducation intégrale de l'esprit humain, l'opinion publique devra s'éclaircir

prétendument deux fausses tyrannies, celle du dogmatisme théologique et celle du dogmatisme scientifique. » On ne voit pas, en effet, comment il est possible de renoncer à la la base d'une institution qui a pour objet la recherche de la vérité, non éternelle qui se donne elle-même le caractère de la vérité déjà trouvée.

En venant écouter de ce volume dans l'auditoire du 21 juin, M. John Owen expose que le même principe devrait être étendu à l'étude des religions autres que le christianisme et que, dans un pays qui compte un nombre de ses sujets des millions de bouddhistes et de mahométans, ce serait un beau triomphe de l'esprit moderne de voir s'ouvrir également dans un même esprit de tolérance et de liberté les trois grandes religions qui se partagent le monde. M. Owen a raison, et nous sommes heureux d'interdire cette nouvelle déviation en faveur d'une thèse que nous esquissons depuis longtemps. Quels sont, dans l'histoire du monde, les forces morales qui ont exercé une action comparable à celles du christianisme (avec le judaïsme), du bouddhisme et de l'islamisme? Il n'y en a pas, et ce sont justement celles-là que la science néglige le plus. Jusqu'à ce qu'il y ait une histoire ecclésiastique en jeu. A Manchester New College on a fait un pas vers la réalisation du vœu exprimé par M. Owen. M. Edwin Carpenter y dirigera l'année prochaine un cours de religion comparée.

ROLLANDE

Publications récentes. — 1^{re} M. van Dyk. *Het conflict tusschen Sokrates en zijn tijd* (Groningue: Noordhoff, in-8 de 83 p.). M. le van Dyk, professeur à l'Université de Groningue, a repris une fois de plus, dans une conférence académique faite avec beaucoup de soin et d'une lecture vraiment captivante, le vieux problème de la condamnation du Socrate. Il se pose les quatre questions suivantes : 1^{re} Quelle est la cause de la haine dont Socrate était l'objet? 2^e En quel cas était-il coupable? 3^e Comment est-il arrivé qu'il ait été mis en accusation? 4^e Pourquoi a-t-il été condamné? En parcourant tout le monde en toutes choses à l'épreuve de sa clarté, en sachant de chacun qu'il pense et qu'il se rend compte de pourquoi et du moment de ses opinions et de ses actes, Socrate a froissé toutes les autorités du son temps, et lui-même, cette puissance de la vérité même, de la tradition, du dogmatisme universel qui est de tous les temps. Il a voulu rendre l'homme libre en lui apprenant à penser et à juger par lui-même. Il a blessé de ce sort l'orthodoxie universelle. M. van Dyk s'élève, en effet, contre Platon et généralement repousse que la société antique s'est pas comme d'orthodoxe, soit présente que la religion existait en principe du culte plutôt qu'en doctrine. Il montre combien les obligations du citoyen à l'égard du culte national pouvaient compromettre d'empiètement sur la liberté de sa pensée. Le fait est de ne reconnaître que des causes naturelles peuvent être considérées comme des offenses aux dieux et une profanation d'athéisme. Socrate n'a pas été les dieux, mais il condamnait la

piété filiale, purement extérieure; sa religion était toute sentimentale, morale, individualiste. Il y avait là de quoi lui inspirer beaucoup d'ennuis. M. van Dyk mit à sa propre biographie surtout de M. Faudin (*Philosophie de Sorcelle*, II, p. 280) : « Si Sorcelle vivait parmi nous, si l'Université française avait l'honneur de le compter parmi ses professeurs de philosophie, il ne ferait sans doute beaucoup d'ennuis : on ne le mettrait pas à mort, mais on lui enleverait sa chaire et on fermerait son cours. Le meilleur des maîtres de philosophie paléontologique se conduirait comme Axylos et Molossus, mais on n'aurait pas même la conscience tranquille. L'Université d'Amsterdam serait sans doute en droit de révoquer son jugement; il n'y a pas encore si longtemps qu'il était particulièrement juvénile. Les circonstances politiques étant, il ne faut pas s'étonner que Sorcelle ait été nommé, mais qu'il ne l'ait pas été plus tôt, et à tout le moins qu'il ne se soit pas permis d'insinuer ses juges : »

— Dr G. A. Wilken. *Handelen tuschen blancherenden* (n. 2 de 44 p., ouvrage à part d'un art. du *Sted.*, 1893, no 6). M. le professeur Wilken, de Leyde, nous donne la série de ses premières contributions à l'ethnologie des peuples de l'Asie-Pacifique. À propos d'un ouvrage du Dr van der Stok sur les mœurs conjugales, il passe en revue diverses coutumes de ces peuples, montre que les différences consécutives physiques ou morales que l'on attribue en général à ce genre de mariage ne se réalisent pas dans l'histoire des institutions sociales et que les généralisations des autres entre parents s'expliquent, lorsqu'on les ramène à l'immense pratique de l'endogamie, c'est-à-dire du mariage au sein de la tribu. Il est vrai que cette explication n'est pas dans la réduction d'un phénomène complexe à un autre phénomène encore moins expliqué.

— Dr A. H. H. van der Kooij. *Dr Abraham Kuenen* (Maastricht, Tjeenk Winkler, in-8, p. 142 à 192). M. H. van der Kooij a entrepris la publication d'une série de biographies des hommes marquants de notre époque en Hollande (*Winkler van der Kooij* en 1892). À sa demande M. Albert Névill, professeur au Collège de France, a rédigé dans la brochure que nous signalons ici, la vie et les œuvres de ce maître éminent de la critique biblique, le Dr Abraham Kuenen. Après avoir montré que M. Kuenen remplissait les conditions essentielles qui distinguent la critique dans la science moderne, M. Névill passe en revue les principaux ouvrages de M. Kuenen, sa *Antiquité d'Israël*, son étude sur les *Prophètes et la prophétisme*, son grand ouvrage *Historisch-critisch onderzoek naar het ontstaan en de ontwikkeling van de Hebreeuwsche Oude Testament*, dont la première édition revint et corrigée a été achevée tout récemment, ses *Hilfsletten Lectures sur les Religions sémitiques et les religions universelles* ; il ajoute la méthode appliquée par le grand professeur de Leyde et les détails les plus importants de son œuvre, notamment ceux qui concernent la prophétisme et la législation biblique, et rend au lecteur bien averti une grande service toutes par lui à la science des religions.

— Dr W. F. C. Knappet. *Catalogus van de Koninklijke-verzameling van oudheden*

de la *Universiteits Bibliotheek te Nijmegen* (La Haye, impr. nat., 2 vol. in-4 de 292 et 402 p.). La Bibliothèque royale de la Haye possède un nombre très considérable de manuscrits, fragments et feuilles d'actualité, provenant des quinze derniers siècles. Grâce à M. Kautel, ce trésor, jusqu'alors à peu près inutilisé pour les historiens, leur est rendu accessible. Dans les deux volumes qu'il a fait paraître à la fin de l'année dernière, il a collationné plus de 5,000 pages, datant du règne de Philippe le Beau jusqu'à la paix de Westphalie (1648). La première moitié du XVII^e siècle surtout y est représentée par une quantité de brochures relatives à l'histoire politique et religieuse de l'époque.

AMÉRIQUE

L'histoire des religions aux États-Unis. Le monde scientifique aux États-Unis témoigne d'un intérêt de plus en plus vif pour la science des religions. L'année dernière déjà nous signalions dans cette *Revue* un projet de M. Félix Adler, tendant à la création d'un enseignement régulier des sciences religieuses. Depuis lors il nous est revenu que l'Université de Cornell, dans l'État de New-York, se propose d'initier une série d'histoires des religions. D'autre part, à Philadelphie, dans cette Université de Pensylvanie où les études ecclésiastiques prennent depuis quelques années un essor de plus en plus vif, grâce à l'existence de quelques professeurs, parmi lesquels il convient de citer notre collaborateur, M. Morris Jastrow, nous apprenons qu'une série de conférences a été organisée pour l'hiver de 1901, dans lesquelles les principales religions de l'antiquité seront étudiées par des hommes d'une haute compétence spéciale. Voici le programme de ces conférences :

1. Introduction. L'état historique des anciennes religions, par le professeur Jastrow.
2. Les religions du Mexique et du Pérou, par M. D. Brinton.
3. La religion de l'ancien Égypte, par M^{me} Cornelius Steveson.
4. La religion des Grecs, par le professeur W. Lambert.
5. La religion des Romains, par le professeur Paul Shorey.
6. La religion des Babyloniens, par le professeur R. Elliprich.
7. Les religions de la Perse, par le Dr A. V. Jackson.
- 8 et 9. Le brahmanisme et le bouddhisme, par le professeur Edw. Hopkins.
10. Les mythes primitifs des religions américaines par le professeur Jastrow.

Au moment où nous achevons cette Chronique, nous recevons l'*Edinal Record* du mois de juillet, qui renferme un excellent article de M. Jastrow sur la *Mythologie des Assyriens et des Babyloniens*.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES¹

I. *Académie des inscriptions et belles-lettres.* — Séance du 17 juin : M. Saglio entretient l'Académie d'un dossier remis d'Hamilcar Sacerus, contemporain du César. On y voit d'un côté une lettre de *Primo* ou de *Pallor*, la déesse de la Paix, de l'autre une *Diana channurra*. Hostilius Sacerus a voulu rappeler Hostilius auquel il se plaçait à rattacher sa généalogie, le roi Tullius Hostilius. Celui-ci avait fondé des temples à Pallor. De même la *Diana*, au revers, s'est posée, comme on l'a vu, celle d'*Ephebe*, avec une *Diana channurra* latine. A ce propos M. Saglio montre l'antiquité du culte de cette *Diana* et son caractère de protectrice des fédérations entre peuples latins. Des temples seraient aux dièses, de même ses lieux sacrés. M. Saglio place la figure du culte qui lui était adressé, à Tarracum. Tullius Hostilius, à qui la tradition rapporte tout ce qui est des Tullii, bâtit à Rome le premier temple de cette *Diana* latine sur le mont Cœlius on s'étant établis les Tullii.

— Séance du 20 juin : M. Rameaux explique la constitution de la *Fraternité de Mithra*. — M. Fabrice continue la lecture de son mémoire sur le jour sacré en Gaule. Les détails légiers se complètent par suite sous les Quatre, par jours après la conquête romaine. Les Français rétablissent le sabbat par malin, mais les Clercs, jusqu'à nos élites, méconnaissent le système romain et, comme ils ont une part de plus en plus prépondérante dans la rédaction des lois, leur système prévaut d'une façon de plus en plus générale.

— Séance du 27 juin : Suite des mémoires de MM. Rameaux et Delache. — M. l'abbé Duchesne présente l'ouvrage de M. Paul Alard, *La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'Eglise*.

— Séance du 19 juillet : M. Sabatier rend compte de la messe dont il avait été chargé à Hincourt, à l'occasion du différend entre M. Schlieffman et M. Hosticher. Il rend hommage aux travaux de MM. Schlieffman et Doerpfeld. — M. Buisson donne lecture du mémoire de M. Georges Lafaye sur l'*Adversus Iudeos* (voir notre tome XII, p. 336).

M. Meyer Schœffé communique de nouveaux fragments d'un travail sur l'hygiène et sur les coupes sacrées orientales. Il donne les fac-similé de

¹ Sans nous borner à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

quelques facsimiles de corquation, letrouques; eptiques ou urales, givées sur les coupes du British Museum et du autre Cabinet des medallies. M. Schwegel trait que la coupe d'argent, trachée par l'ordre de Joseph dans le cas du Ben-jamin, a été émis un objet de ce genre.

II. Académie des sciences morales et politiques. — *Science du 17 juillet* : M. Gossin donne lecture d'un mémoire de M. Jean de France sur les croyances religieuses des Juifs du Brésil.

III. Revue historique. — *Julien* : Ch. Melner. Comptes rendus de l'ouvrage de Fr. Eber, « Die Spiritalen, ihr Verhältnis zum Francisianerorden und zu den Traktationen. »

IV. Revue chrétienne. — *Julien* : E. Berer. De l'état primitif de l'homme — L. Marbrian. La prière des chrétiens de Lyon sous Marc Aurèle. — H. H. La vie théologique dans l'Eglise libre à Berne.

V. Revue des Traditions populaires. — *Juin* : L. Schlor. Cérémonies et coutumes populaires en France (voir juillet). — H^{rs} française. Traditions et superstitions de la Sarthe. — Paul Sébillot. L'iconographie fantastique. II. Les bestes. — G. de Lamoignon. Des apparitions en Yougie. — P. Lhuat. Les couttes populaires dans les provinces du moyen âge. — E. Doumet. Légendes et couttes flamandes. — *Juillet* : de Zaidgenicht. Poésies romanes comparées. La Mère et l'enfant. — Fernand. Traditions et superstitions du Dauphiné. — R. Bonet. Salomon dans les légendes musulmanes. Une substitution.

VI. Revue des Deux-Mondes. — 1^{er} juillet : Ernest Renan. La régence d'Espagne (2^e partie).

VII. Revue britannique. — *Juin* : J. Bonaldi. L'islam et la réforme. — *Juillet* : A. de Viguiera. La dissidence catholique en Amérique.

VIII. Romantisme. — T. III : E. Perot. Fragments de mystères de la Passion. — Paul Meyer. Chansons ou Chanteurs de la Vierge.

IX. Revue celtique. — II 3 : H. d'Arbois de Jubainville. L'inscriptions celtiques galloises de Rome. — Bercelet. Mythes bretons de la tradition du monde (suite). — J. Loth. Rapprochement entre l'épopée irlandaise et les traditions galloises. Saint Angulaban.

X. Asiatique. — 21 juin : Telford Elph. Mythology and monuments of ancient Athens (à propos d'une traduction des *Atter* de Pausanias par Marguerite de G. Voell). — A substitution et l'arabesman talants (première série de minutes commémoratives). — 29 juin : W. G. Brown. Sorcery in Negru (suivant les couttes). — 12 juillet : F. Coningham. The last winter at Pella. — R. Morris. Contributions to the Zoogeography.

XI. Athenaeum. — 12 juillet : Sp. Lamborn. Notes from Athens. — The British archæological association at Oxford (voir la 2^e partie).

XII. Nineteenth Century. — *Avril* : Alfred Lloyd. Official polytheism in China.

XIII. Contemporary Review. — *Jaulet* : *William Sandberg*, A journey to the capital of Tibet.

XIV. English historical Review. — *Jaulet* : *H. Wells*, *Shah Patrick's career* life.

XV. Journal of american folklore. — *III*, 4 : *Washington Mackay*. The gentile system of the Navajo Indians. — *J. G. Bourke*, The gentile organization of the Apaches of Arizona. — *Marion Angier*, Survivals of animism.

XVI. Quarterly Review. — *Jaulet* : *Shakespeare's ghosts, witches and fairies.* — *The Asynopsis of Athens.* — *Humorism and hypnotism.*

XVII. Scottish Review. — *Jaulet* : *J. Rhye*, Traces of a Non-Aryan element in the Celtic family. — *Pl. Legard*, Oriental myths and Chinese parallels. — *K. Blund*, Luther's movements and the German revolution of 1836.

XVIII. Jewish Quarterly Review. — *II*, 4 : *A. Friedmaner*, The late chief rabbi, Dr. Alim. — *H. Roschmann*, Franz Delmonico. — *A. H. Sager*, Jewish tax-gatherers at Thibet in the age of the Ptolemies. — *S. A. Hurvitz*, The Jewish Sabbath observance. — *C. Winkler*, Notes upon the date and religious value of the Book of Proverbs. — *H. Tenner Herfort*, A Christian Minister's view of the biblical doctrine of God. — *H. Moser*, Socialists of Hungary.

XIX. Indian Antiquary. — *Merr* : *Woodall*, An inscription in a Hindustani variety of old-headed characters. — *Sewer*, The inscriptions of Piplasli. — *Lord* : *Smith*, Buddhaghosha. — *Baldwin*, Texts of the Asoka edicts on the Palla Mica pillar. — *Saifer*, Folklore in southern India.

XX. Journal of the anthropological Society of Bombay. — *IV* : *L. Dami*, Orichals by fire in the Punjab. — *E. Johnson*, On superstitions of the people from portuguese sources.

XXI. Mittheilungen d. Inst. f. österreichische Geschichtsforschung. — *XI*, 2 : *Karrer*, Geschichte des Institutes der wiss. Akademie. — *Stenkel*, Zur Geschichte der Depressurization in Oesterreich.

XXII. Stenungsber. d. E. preussischen Ak. d. Wissenschaften — *XXII* : *Winkler*, Ueber das Mythis von Wankering.

XXIII. Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins. — *N. F.*, V, 1 et 2. *H. Haupt*, Das Schicksal des evangelischen Abt. und sein Einwirkung auf die kirchlichen Verhältnisse am Oberrhein. Die Diöcese Strassburg, Basel und Konstanz.

XXIV. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — *II*, 1. *Lepp*, Abtissin von Palma (2^e art.). — *Pl. Meyer*, Beiträge zur Kenntnis der späten Geschichte und des gegenwärtigen Zustandes der Athanasien (2^e art.). — *Schäfer*, Zur Geschichte der Bekehrung zum gemeinsamen Leben, Sondergedruckte Schriften von Geert Groen, Joh. Busch und Joh. Vagter.

XXV. Zeitschrift f. wissenschaftliche Theologie. — (1889, N^o 2) *Jakobson*, Zur Kritik der Evangelien. — *Angenfeld*, Die christliche Gemein-

XXXVIII. Archivio per lo studio delle tradizioni popolari. — IX. 2: *Pinamare. Tradizioni popolari abruzzesi.* — *Cara. Una preghiera di pellegrini del sec. XV.* — *Raparo-Stolte. Centi fiandei di prosa e poesi sciatti e poco nirk.* — *Di Mervino. Vissuliani nella storia e nelle tradizioni popolari calabresche.* — *Schiller. Contes de maries recueillies en Haute-Bretagne (suite).* — *Simoni. Feti, leggende e pregiudizii popolari triestini.*

XXXIX. Theologische Studien. — 1890. N. 3: *De Vries. Inz over de Nittiten.* — *Gouding. Roef-Hassjuna.* — *De Injef van de Hebrone.*

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

G. Mazzanti. *Inventari dei manoscritti delle Biblioteche d'Italia*, fasc. 1. — Turin, Lazzarini; 1 h. 30.

E. Poitrea. *Le Ordalie* (Pulsantissimo de l' « Istituto di esercitazioni nelle scienze giuridico-pubbliche »). — Turin, Bocca; in-8 de x et 500 p.

Paul Petillot. *Accord des mythologies dans la Cosmogonie des Nations arctiques*. — Paris, Bouillon; in-12; 3 fr. 50.

J. H. Prince. *The golden age of a study in comparative religion*. — Londres, Macmillan; 2 vol. in-8; 18 sh.

Theologische Literaturzeitung, ed. A. Lipsius, t. IV, fasc. 2 contenant la bibliographie japonaise et le compte rendu des travaux relatifs à l'histoire de l'Eglise chrétienne et à l'histoire générale des religions (cette dernière partie est de M. Furrer, de Zurich). — Brunswick, Schwetschke; 5 m.

Orientalische Bibliographie, ed. A. Müller, t. IV, fasc. 1 contenant les généralités, l'Asie centrale et septentrionale, l'Asie orientale avec l'Océanie et le commencement de la littérature sur les Indo-Iryaniens. — Berlin, Reuther (abonnement 8 m.).

H. Brunsen. *Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien*. I. — Leipzig, Voss; in-8 de xxiv et 902 p.

A. Augerard. *Aspex et Senties. La lutte du Judaïsme et du Christianisme*. I. — Paris, Deuts; in-12 de 208 p.; 5 fr. 50.

E. Leventhal. *Die Religion der Heiligen. Gedächtnisbuch zum 25. Jahr. Jubiläum der Coplaneten-Ära*. — Gießenheim, Baumert et Ronge; in-8 de 10 p.; 10 pf.

De Harlez. *Véritable, bréviaire et chrétienisme. La Bible dans l'Inde et la vie de Jésus Christ d'après M. Jacobini; la personnalité de Christ et la D^e Maria*. — Bruxelles, Soc. gén. de librairie catholique; in-12 de m et 304 p.; 3 fr.

GÉNÉRALITÉS

A. Heilemann. *Geschichte der katholischen Kirche in China von der Einführung des Christenthums bis auf die Gegenwart*, I (429-1700). — Mayence, Kirchheim; in-8 de xxiv et 701 p.; 15 m.

F. A. Gresser. *Les origines du chant liturgique de l'Eglise latine. Étude d'histoire musicale*. — Oud. Hain; in-4 de 93 p.; 5 fr.

Etwel. Les livres liturgiques imprimés de l'église de Lengres. — Paris, Pann; in-8 de viii et 10 p.; 4 fr.

J. Duchesne. Listes épiscopales de la province de Tours. Les success catalogues épiscopaux de la province de Tours. — Paris, Thulin; in-8; 3 fr.

Jessa, the carpenter of Nazareth, by A. Heyman. — Londres, Paul; in-8 de 456 p.; 7 sh. 6.

E. Sölger. Das Überengeln. Studien zur Entwicklungsgeschichte der christlichen Lehre und Kirche. — Bonn, Munk; in-8 de iv et 129 p.; 3 m. 00.

J. H. Alford. The gospel of St. Matthew. — Londres, Hodder; in-8 de 368 p.; 7 sh. 6.

H. E. Jackson. Ignorant difficulties and historic doubts. — Londres, Nott; in-8; 1 sh.

P. Corssen. Die Altertümer Simons Judaei et Theophilii Christiani auf ihre Quellen geprüft. — Berlin, Weidmann; in-4 de 34 p.; 1 m. 00.

J. R. Harvey et E. A. Gifford. The site of the martyrdom of Perpetua and Felicitas; the original Greek text now first edited from a ms. in the library of the convent of the Holy Sepulchre at Jerusalem. — Londres, Clay; in-8 de 74 p.; 5 sh.

J. Ficker. Ein Beitrag zur Lösung der Felicitas-Frage. — Leipzig, Teck; in-8 de 102 p.; 1 m. 60.

W. Hefel. Patristische Studien, II et III (sur des œuvres de Tertullien). — Vienne, Tempky; in-8; 1 m. 60.

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Literatur von O. von Gebhardt und A. Harnack, VI 3, comprenant : 1° H. Staden. Die griechischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker. — 2° A. Harnack. Studien über die Entstehung der Synagogen des Apollon. — 3° Die Gerynneischen Lajos und Hippolytus-Fragmente. — Leipzig, Hirsch; in-8 de xv et 123 p.; 4 m. 50.

S. Ephraem syri Hymni et sermones, ed. Fr. Lomp, t. III. — Mayence, Desain; in-4 de xiv p. et 1100 col.

P. Allard. Le persécution de Dioclétien et le triomphe de l'Eglise. — Paris, Levallois; 2 vol., in-8 de xxvii-426 et 428 p.; 12 fr.

C. Wolffgänger. Gegen das Unwesen. — Saalgaau, Kitz; in-8 de xiv et 640 p.; 8 m.

O. Delaur. Saint Grégoire VII et la réforme de l'Eglise au x^e siècle, t. III. — Paris, Belaux-Bray; in-8 de 344 p.

Histoire du tombeau des Evêques de Metz et des sept illustres fondateurs (1283 à 1310), par un ami des Savoirs. — Paris, Houdart; 2 vol. in-18 de 228 et 456 p.

A. Hauck. Kirchengeschichte Deutschlands, II 2; Auflösung der Reichskirche. — Leipzig, Hirsch; in-8 de ix et p. 429 à 757; 6 m.

M. Hase. Der Süddeutsche Luthertum geschichtlich dargestellt. — München; in-12 de 94 p.; 80 pf.

O. Lehmann. Hätzig Georg von Sultzen im Bräunenburg mit Erasmus und zwei Erbknechten beileget. — Leipzig. Fock; in-8 de 63 p.; 1 m.

E. Seydewitz. Johannes Calvus als arztliche Placat der reformirten Gemeinde zu Birsachburg, nach archivalischen Quellen. — Strausburg. Hahn; in-8 de xi et 66 p.; 1 m. 30.

Vernonien. Die Vereinigung des Konils von Trient. — Balthasar. Verlagsanstalt; in-8 de 70 p.; 1 m.

O. Wolf. Die Angsburger Religionsmische. — Stuttgart. Göschen; in-8 de xi et 171 p.; 4 m.

A. de Balle. Le colloque de Poissy. — Paris. Champion; in-8 de 70 p.

A. Heidenheim. Die Christenpolitik Landgraf Philipps von Hessen (1527-1567). — Halle. Neuberger; 2 vol. in-8 de xii-430 et 173 p.; 10 m.

G. W. Child. Church and state under the Tudors. — London. Longmans; in-8 de 321 p.; 15 sh.

Cosmographie della chiesa evangelica d'Italia. — Milan. Montecchi; in-8 de 15 p.; 1 sh.

K. Schenker. Der Religionsbegriff bei Schleiermacher. — Jena. Pösch; in-8 de viii et 85 p.; 1 m. 30.

REDACTION ET RELIGION

A. Köster. Lehrbuch der biblischen Geschichte Alten Testaments, II, 2. — Leipzig. Gieseler; in-8 de p. 165 à 312; 2 m. 40.

A. Wacker. Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung (Traduction allemande de la seconde éd. de l'édition hollandaise). I, 2. Die literarischen Bücher des Alten Testaments. — Leipzig. Neumann; in-8 de viii et 221 p.; 6 m.

G. Bawellawa. Isaac and Jacob; their lives and times. — London. Nisbet; in-8 de 194 p.; 2 sh. 6.

Alexandre Weiss. Les cinq livres de Moïse, traduits textuellement de l'hébreu avec commentaires et synonymes. I, La Genèse (avec l'explication des lectures intermédiaires, depuis l'appel de la religion, nomades et sédentaires du second temple, etc.). — Paris. Savastres; in-8 de xvi et 224 p.; 5 fr.

E. de Gripe. De Hierusalem secundum scripturam primum locum ad iterum. — Bruggi. Heyerd; in-8 de xi et 84 p.

F. W. Farrer. The minor prophets. — London. Nisbet; in-8 de 222 p.; 2 sh. 6.

P. Hübner. Beiträge zur Jesaja kritik, nebst eine Studie über prophetische Seltsamkeiten. — Gießen. Vandenhoeck; in-8 de xi et 270 p.; 5 m.

C. J. Ball. The prophecies of Jeremiah, with a sketch of his life and times. — New-York. Armstrong; in-45 de xi et 224 p.

M. Misch. *Pflasterbau von Ober-pennsylvanien, jensei Volgaion latium et versumum ortus origines helvici cum nota introductionibus et cum argumentis expositis, quibus harmonia utriusque versionis demonstrabit.* — Olmut. Helms (m-8 de 524 p.; 10 m.

J. Hunter. *After the exile: a hundred years of Jewish history and literature. II. The coming of Ezra to the Samaritan apocryph.* — London. Cliphant; m-8 de 330 p.; 5 sh.

A. J. Baumgarten. *Etica antiques sur l'état du texte du livre des Proverbes d'après les principales traductions modernes. (Thèse de doctorat).* — Leipzig. Fock (m-8 de 284 p.; 8 m.

W. D. Morrison. *The Jews under Roman rule.* — London. Usell; m-8 de 460 p.; 5 sh.

H. Gollert. *Der Optimismus und Pessimismus in der jüdischen Religionsphilosophie. Eine Studie ueber die Behandlung der Theodicee in derselben bis auf Maimonides.* — Berlin, Mayer et Mueller; m-8 de xiv et 111 p.; 2 m. 50.

Le. Loeb. *Lejail de Pharaon et le julf de la légende.* — Paris. Cerf; m-18; 1 fr.

A. Perassioter. *Le Talmud.* — Paris. Cerf; m-8 de 68 p.

E. Hübner. *Skizzen der Geschichte und Geographie Arabiens von der ältesten Zeiten bis zum Propheten Muhammad, 3. Aufl.* — Berlin. Weidmann; 18 m.

F. Dieterici. *Alfarabi's philosophische Abhandlungen, aus Londoner, Leidener und Berliner Hss. herausgeg.* — Leipzig. Barth; 5 m.

RECHERCHES DE NOUVEAUX ARTICLES

J. Muir. *Die Phantasmwelt in der griechischen Mythologie.* — Innsbruck. Wagner; 6 m.

G. Güter. *Studien zur griechischen Mythologie.* — Berlin. Calvary.

RECHERCHES DE L'ASIE

E. Hardy. *Der Buddhismus nach älteren Fährzeichen dargestellt (T. I des « Darstellungen aus dem Geiste der nichtchristlichen Religionsgeschichten »; voir notre tome XXI, p. 544).*

Salme Metzger. *Le Bouddha et le Bouddhisme.* — Paris. Sirey; broch. m-8; 1 fr.

L. Etkins. *Anneal symbolism among the Chinese.* — London. Paul. 1900; m-8; 1 sh.

L. J. Foster. *The history of India from the earliest time to the present day.* — London. Christian Emsw. Soc.; m-8; 8 sh.

R. T. Siegfried. *The hymns of the Rigveda translated with a popular commentary, I.* — Reharos. 1889.

Publications de la Société asiatique de Calcutta [Après « Orientalische Bibliographie », IV, 1, p. 432].

Mad Tiger Peta, 61. Mahasachandra Nyayaratna Shastri (celui édité en 1901 & en 1910). —

Śrīkṛṣṇa-Bhakti-Purāṇam, 64. Harāprasad Shastri (2^e fasc.).

1912-1913.

R. Y. Agra. Kōsan tales. — London. Putnam.

A. May. Griechische Märchen von dankbaren Tieren und Verwandten. — Stuttgart. Kohlhammer.

F. Leubner. Geschichte des Physiologus. — Straßburg. Trübner.

D. Mac Donn. White and stray of Celtic traditions. — Argyllshire series, II. Fairs and fairs tales, collected, edited and translated. — London. Nutt.

J. Purkin. Myths and folk-tales of Ireland. — London, Sampson Low : 1 vol in-8 : 9 m.

M. Lehmann-Peltke. Isländische Volkswesen aus der Sammlung von Jan Arnesen. — Berlin. Mayer et Müller : 213 p.

Albert Meyer. Traditions, contes, légendes et épopées des Irlandais. — Charleville. Peitz-Andréas : in-8 de 512 p. : 10 fr.

Le Gérant : Emery LEBLANC.

ETUDES SUR LES ORIGINES DE L'ÉPISCOPAT

LA VALEUR DU TÉMOIGNAGE D'IGNACE D'ANTIOCHE

(DEUXIÈME ARTICLE)¹

IV

Dans l'introduction au volume intitulé *Les Évangiles* (p. xix), M. Renaud énumère, à propos des Épîtres ignatiennes, le principe suivant : « Le grand signe des écrits apocryphes, c'est d'affecter une tendance; le fait que s'est proposé la fausseté ou les composant s'y trahit toujours avec clarté. » L'idée est juste et l'on comprend aisément qu'elle se soit présentée sous sa plume, à propos de l'authenticité de ces épîtres, où la préoccupation de faciliter l'autorité épiscopale éclate presque partout. Il ne faudrait pas, toutefois, en tirer des conséquences extrêmes. S'il est vrai que les écrits apocryphes sont généralement des œuvres de tendance, il ne s'ensuit pas que toutes les œuvres de tendance soient des écrits apocryphes. De tous les produits de la littérature chrétienne au III^e siècle, il n'y en a pas où la thèse de l'Église catholique soit plaidée avec plus d'insistance que le traité de Cyrille de *Constante ecclésiastique*. Cependant personne ne songe à le soupçonner d'inauthenticité. Le propre de l'apocryphe, c'est de mettre la cause qu'il soutient à couvert sous l'autorité d'un nom vénéré ou d'une tradition importante, sans souci de la réalité historique. Lorsqu'il y a incompatibilité entre la forme ou le fond d'un écrit et le langage ou les idées du personnage ou de l'époque dont il est censé

¹ Voir le *Bulletin* de juillet-août, p. 1 et suiv.

prévenir, ou d'être s'explique, par cela même, aux soupçons de la critique. Celle-ci doit établir l'incompatibilité soit en faisant ressortir les différences entre les produits authentiques et les œuvres imitées à tort, soit en démontrant que l'écrit mis en suspicion présente des caractères qui ne peuvent pas convenir à l'époque où vécut l'auteur dont il porte le nom.

Il ne suffit donc pas, pour établir l'inauthenticité des Épîtres d'Ignace, de montrer qu'à l'exception de l'Épître aux Romains, elles ont toutes une tendance commune, la glorification du pouvoir épiscopal. Il faut encore établir qu'une semblable tendance n'a pas pu exister au commencement du II^e siècle chez un chrétien de Syrie, tel que le martyr Ignace, ou tout au moins que cela n'offre aucune vraisemblance.

Cette démonstration est des plus délicates. Aussi les divers historiens qui ont étudié la question ignacienne se sont-ils préoccupés de trouver d'autres indices de nature à éclairer leur jugement sur l'époque à laquelle nos Épîtres doivent être attribuées, d'autant plus que la plupart d'entre eux avaient leur opinion faite sur la question des origines de l'épiscopat. Ils se sont efforcés d'appuyer leurs arguments portant sur le caractère épiscopaliste des Épîtres, par d'autres preuves susceptibles de produire de l'effet sur leurs contradicteurs. Ces preuves ont été demandées soit au caractère littéraire des Épîtres, soit à l'examen intrinsèque de l'orthodoxie qu'elles prêtent à Ignace, soit à l'étude des doctrines qu'elles combattent.

Les impressions littéraires sont subjectives par excellence et, en critique, trop souvent arbitraires. Elles se mesurent plus qu'elles ne se démontrent. Les répétitions des mêmes thèmes, le caractère discordant du style, l'absence de toute espèce d'art de composition dans ces épiques qui ne valent que par la passion de l'auteur et par l'absoluité de ses opinions, de ses préférences ou de ses haines, démontrent-ils un faussaire, sans talent littéraire et même seulement par un parti pris dogmatique et ecclésiastique, ou bien ces caractères conviennent-ils parfaitement à un auteur sans culture littéraire, vivant à la hâte une série de billets presque improvisés, où il met péniblement les quelques idées et

dénomination populaire toute naturelle. Tacite dit : *quos vulgus christianos appellabat*, comme on dit mahométans pour désigner les disciples de Mahoummed ou comme on a appelé luthériens, dès les premières années de la Réformation, ceux qui rompaient avec l'Eglise de Rome sous l'inspiration de Luther. Les *christiani* étaient les gens du Christ, ses adorateurs, les initiés de ses mystères. Le nom leur semble avoir été donné par les païens, à partir du moment où ils les ont distingués des Juifs, puisqu'ils ne pouvaient pas les appeler *synes* ou *étrangers*, et avoir comporté au début une nuance de mépris. De là le peu d'impressionnement des chrétiens à l'adopter dans leur propre langage. Mais il n'est pas rare que les partis politiques ou religieux se parent, comme d'un titre honorifique, du nom dont leurs adversaires les ont affublés par méchanceté : tels les *Gueux* des Pays-Bas, les *Quakers* d'Angleterre et bien d'autres. L'auteur des *Épîtres ignatiennes* est le premier qui emploie ce nom d'une façon usuelle, comme substantif, comme adjectif et jusque dans son dérivé *epistolæ*. S'il faut en croire le titre des *Actes*, c'est à Antioche que le terme *christianus* aurait pris naissance¹. On ne saurait donc s'étonner qu'il soit devenu

1) *Actes*, II, 26. Il n'y a pas de raison de contester l'exactitude de ce témoignage, alors même que l'on voit des *Actes* l'ignorer entièrement. C'est à Antioche que, pour la première fois, on trouve païens, le conseil, entre un autre païen ou romain, et le chrétien, et le langage jacobite-traditionnelle s'élève publiquement. Il résulte, non seulement du livre des *Actes*, mais encore de l'*Épître aux Hébreux*, II, 11 et 12, qu'il y eut à cette époque des chrétiens nés de femmes juives. Même si nous n'avons encore rien découvert à ce sujet, nous devrions supposer que les Juifs et les païens qui assistaient à ces cultes, cherchant un nom pour désigner les nouveaux sectaires, il leur vint à l'esprit de les nommer d'après le Messie ressuscité dont ils se réclamaient. Dans la bouche des Juifs et des païens ce nom avait sans doute une signification méprisante, puisque les uns considéraient les autres comme des hérétiques et les autres comme des ennemis de Dieu crucifiés. Ce qui semble confirmer notre supposition, c'est la réponse d'Agrippa à Paul, à Césarée : « Pour un peu tu me persuaderais de devenir chrétien » (*Actes*, XXII, 28). Ces paroles sont, je pense, de Paul. Elles ont : « Tu parles fort bien, » mais qu'en disant tout cela, je sois presque déçu, car, si tu es Agrippa, à dévotion tu es un chrétien ». L'apôtre Paul, dans son discours de I Pierre II, 11 : « Qui servent de vases d'argile de souffrance, parce qu'ils sont à Dieu, et ils sont, mais, et c'est même romain. Il n'y a pas lieu d'un autre homme, » c'est ce qui explique pourquoi le nom *christianus* est peu employé par les auteurs de l'âge apostolique. — Le terme

venait à Antioche plus rapidement qu'ailleurs et qu'un chrétien d'Antioche soit le premier auteur, à nous connu, qui l'ait employé. Et il est puéril de prétendre que *καθολικός*, au commencement du II^e siècle, était une qualification encore trop jeune pour avoir pu donner naissance à *καθολικισμός*. De quel droit exiger une longue série d'années pour la formation d'un dérivé, surtout lorsqu'il s'agit d'une dérivation aussi simple que celle-là et qui peut naître spontanément ?

Les observations sur le chapitre viii de l'*Épître aux Smyrniens* sont plus sérieuses, mais leur gravité est plus apparente que réelle. Elles portent sur l'expression : *καθολικὴ ἐκκλησία* dans cette phrase : *ὅτι οἱ πρῶτοι ἐκκλησιαστικῶς, ὡς καὶ πάλαι ἴσμεν, ὡς καὶ ἡ Χρῆσις, ἵσταται, ὡς καὶ καθολικὴ ἐκκλησία*. Le terme « Église catholique », dit-on, n'apparaît pas dans l'histoire avant la fin du II^e siècle, dans le fragment connu sous le nom de Canon de Murtorri et chez Clément d'Alexandrie; un auteur écrivant une centaine d'années plus tôt n'a pas pu l'employer. Il y a ici un malentendu. L'expression « Église catholique » a pris dans l'histoire religieuse un sens particulier, comme dénomination spéciale d'une certaine association religieuse avec un corps de doctrines et un ensemble de rites déterminés. Les principes qui ont entouré le catholicisme et l'Église catholique sont très anciens, plus anciens que les théologiens protestants ne l'ont admis en général. On les retrouve déjà chez Clément Romain. Mais, quelle que soit leur ancienneté, ces principes ou ces tendances sont antérieurs à leur réalisation concrète. De ce qu'on peut les suivre jusqu'à l'origine du II^e siècle il ne s'ensuit pas que l'Église catholique, dans l'acception ultérieure du mot, existe dès cette haute antiquité, ni même que les hommes qui s'inspiraient de ces tendances eussent conscience de l'organisme ecclésiastique auquel elles devaient donner naissance. De même les termes « Église catholique » ont existé et ont été employés certainement maintes fois dans leur sens usuel d'« église universelle » ou « église

nationnelle du mot d'employer pas une origine séculière (voir Epist. über den Ursprung und den ältesten Gebrauch des Christentums, 1872, p. 12 et suiv.).

répandus partout », comme nom commun, bien avant d'être appliqués à la conception particulière de l'Eglise qu'ils désignent plus tard en tant que nom propre. C'est commettre un singulier anachronisme de transporter au début du II^e siècle une interprétation qui n'a de raison d'être qu'un siècle plus tard.

La phrase lacrimée de l'Eglise aux Smyrniens ne doit pas être rendue ainsi : « Partout où paraît l'évêque, c'est là que doit être la foule (des fidèles), de même que partout où il y a Jésus-Christ, il y a l'Eglise catholique », mais de la façon suivante : « Partout où paraît l'évêque, la foule (des fidèles) doit y être avec lui, de même que partout où il y a Jésus-Christ, il y a l'Eglise universelle. » Le parallélisme est parfaitement établi : la véritable communauté des fidèles est celle qui se groupe autour de l'évêque, de même que l'Eglise est répandue partout où on trouve le Christ. La déclaration d'Ignace s'inspire beaucoup plus de la parole bien connue du Christ, « où deux ou trois seront rassemblés en mon nom, je serai au milieu d'eux »¹, que de la conception bien postérieure de l'« Eglise catholique ». Il est vraiment étrange que l'on ait pu si longtemps s'abuser sur ce point. La notion classique d'Eglise catholique est complètement étrangère aux Epîtres que nous étudions. L'un des caractères les plus frappants de l'épiscopalisme exalté que professent leur auteur est justement la limitation exclusive de l'autorité épiscopale à chaque communauté, sans aucun appel au caractère catholique de l'évêque ou de l'Eglise comme principe de son autorité. Ignace lui-même ne se réclame jamais de son titre d'évêque. En dehors d'Antioche, son autorité, au tant qu'évêque, n'existe plus. Il n'est pas évêque de l'Eglise catholique, mais simplement le conducteur d'une communauté locale.

Ainsi ni le style, ni le langage des Epîtres ignatienues ne témoignent contre leur authenticité. Le style est mauvais et le langage souvent bizarre. Cela ne suffit pas pour les classer parmi les apocryphes. Y a-t-il des motifs de suspicion plus

1) Mat., xiii, 51.

salables dans les aventures ou dans l'attitude qu'elles prêtent à leur auteur ?

V

On sait ce que les Lettres mêmes nous apprennent sur les circonstances au cours desquelles elles ont été écrites. Toute cette odyssée d'Ignace, transporté d'Antioche à Alexandrie Tréas, à travers l'Asie, sous escorte de dix soldats, paraît extrêmement invraisemblable à plusieurs critiques. Il leur paraît étrange qu'un vieillard, condamné aux bêtes à Antioche, soit transporté à Rome pour subir sa peine, qu'il fasse le voyage par terre au lieu de prendre la voie de mer, comme le veulent les Actes du martyre. Dix soldats leur semblent une force bien considérable pour conduire un seul homme et la liberté d'accès accordée aux délégués des églises d'Asie qui vistent la prisonnier, enfin mal, à leurs yeux, avec les plaintes d'Ignace sur la dureté et la brutalité de ses gendarmes qu'il qualifie de léopards¹. Enfin ils ne comprennent pas qu'à Alexandrie Tréas, Ignace ait pu recevoir des nouvelles de son église d'Antioche et se féliciter du rétablissement de la paix au sein de sa communauté, ni qu'un personnage aussi pieux que l'évêque d'Antioche puisse avoir des préoccupations personnelles aussi désolantes que celles dont nos Épîtres ont conservé le souvenir.

Dégage de tous les développements par lesquels on leur donne une certaine consistance, ces arguments ressemblent fort à des arguties. La correspondance de Pliny le Jeune atteste la réalité de persécutions en Bithynie sous le règne de Trajan². Il n'y a donc aucune invraisemblance à ce qu'un chrétien d'Antioche

1) *Ep. aux Romains*, v.

2) M. Étienne Hareat contesté l'authenticité de cette partie de la correspondance (*Le Christianisme et ses origines*, t. IV, p. 425 et suiv.), mais ses arguments ne nous a pas convaincus. Il reconnaît lui-même qu'il ne peut pas démontrer que les deux lettres relatives aux chrétiens soient apocryphes. Il est, du reste, parfaitement évident que, déjà sous Domitien, il y a eu des martyrs chrétiens en Asie Mineure (cf. *Apoc.*, II, 13; III, 11; IV, 1).

soit enclément aux bêtes vers la même époque. On ne saurait douter davantage de la fréquence des expéditions de condamnés de toutes les parties de l'empire à Rome, pour alimenter la consommation considérable d'êtres humains dans les arènes romaines : liguace; dit-on, aurait été trop vieux pour être digne de la transportation jusqu'à Rome. Il devait être, en effet, d'un âge avancé, s'il avait occupé l'épiscopat d'Antioche depuis l'an 69, comme le veut Eusèbe; mais on sait ce que valent les données chronologiques sur ces premiers évêques, dont on a voulu faire plus tard, à tout prix, les successeurs des apôtres. D'ailleurs on n'est pas entré non plus qu'il ait conduit à Rome. Il résulte de l'*Épître aux Romains* que la transportation dans cette ville, pour y être livré aux bêtes, répond au plus cher désir du condamné d'Antioche: il verra ainsi les frères de Rome¹. N'est-il pas aussi hanté par le désir de mourir en Occident, à l'exemple des apôtres Pierre et Paul? On serait tenté de le croire quand il demande aux Romains de se réjouir de ce que Dieu ait jugé l'évêque de Syrie digne d'être envoyé du levant au couchant, pour se coucher au monde afin de se lever à nouveau vers Dieu, et quand il leur rappelle qu'il ne s'adresse pas à eux comme les apôtres Pierre et Paul².

La transportation du condamné par voie de terre et non par mer peut avoir été motivée par toutes sortes de raisons. Les transports militaires de l'est à l'ouest de l'Asie se faisaient en général par cette voie. Il n'y a là rien d'extraordinaire. Ce sont les Actes du martyre qui ont suggéré l'idée que le voyage avait dû se faire par mer; mais leur autorité est nulle. Ils ont emprunté la donnée à l'*Épître aux Romains* où Ignace dit lui-même qu'il fuit avec ses dix léopards, du Syrie à Rome, par terre et par mer³. Il est

1) Cf. Mommsen, *Rechtsgeschichte*, V, p. 322 : 'Wenn uerzogenossen wird, dass diese Blutgerichts beendigen thätig in Rom vollzogen wurden, so ist damit die Vollstreckung der Verurtheilung zum Tode oder zum Thierkampf gemeint, welche aus Verurtheilung oft nicht stattfindenden Morte und thierisch zusammengefasst eben in Rom erfolgte' (Mohlenthau, *Das.*, XLVIII, 10, 34).

2) *Ep. aux Rom.*, 1.

3) *Ibid.*, c. ix.

4) *Ibid.*, 1.

probable qu'une partie du voyage s'est faite par mer, soit jusqu'à Seleucie, soit jusqu'à Pétrée¹. De là, le condamné et son escorte ont suivi la route ordinaire par Colosses, Hierapolis, Philadelphe et Sardes jusqu'à Smyrne, s'arrêtant plus ou moins longtemps selon les besoins du service. L'expédition, en effet, n'est pas organisée pour le transport du seul Ignace. Celui-ci, pour l'autorité romaine, n'est pas le personnage important que la chrétienté postérieure a vénéré comme un Père apostolique. C'est un condamné vulgaire, que l'on expédie à destination par les convois ordinaires de l'administration militaire, et l'on est mal venu à reprocher à cette dernière d'avoir composé l'escorte de dix soldats, parce que nous ne connaissons de sa mission que la surveillance à exercer sur le condamné Ignace.

Ainsi, rien d'extraordinaire dans le voyage que les Éphésiens prêtent à Ignace. Jusque dans les moindres détails, au contraire, la vraisemblance de leur récit se confirme. M. Lightfoot l'a montré avec beaucoup de sagacité². Ignace parle des églises qui l'ont reçu avec sympathie à son passage³. Il y avait, en effet, dès cette époque, des communautés chrétiennes dans toutes les villes importantes de la route, depuis Colosses jusqu'à Smyrne. L'Église aux Philadelpheins est, avec celles aux Smyrniens et à Polycarpe, la seule qui trace des relations personnelles et directes entre l'auteur et les destinataires. En ce qui concerne les Smyrniens et Polycarpe, cela va de soi, puisque, d'après les autres Églises, l'auteur les a vus récemment. Mais comment s'expliquer qu'il en soit de même à l'égard des chrétiens de Philadelphe? Cela tient à ce que Philadelphe se trouve justement sur la route qu'il a suivie; il a pu s'y arrêter. D'autre part, les communautés d'Asie qui envoient des délégués à Smyrne pour saluer Ignace, celles d'Éphèse, de Magnésie du Méandre⁴ et de Tralles, sont toutes trois situées sur la grande route de Colosses et Laodicée à Éphèse. Ignace a passé à Colosses, au point de

1) Cf. Zahn, *Ignat.*, v. Awt., p. 253.

2) *Op. cit.*, I, p. 352 et suiv.

3) *Op. cit.* loc. cit.

4) L'Église aux Magnésiens est adressée à l'église qui est à Magnésie sur la

départ de cette route très fréquentée, le long de laquelle la nouvelle de sa prochaine arrivée à Smyrne a pu se propager plus rapidement parmi les chrétiens que dans des communautés plus écartées des grandes lignes de communication. Des villes situées sur cette route, soit les trois les moins éloignées de Smyrne envoyaient des délégués auprès d'Ignace, et le nombre des députés diminuait à mesure que l'éloignement de la communauté qui les déléguait devenait plus considérable. Les chrétiens d'Éphèse envoyaient cinq représentants, ceux de Magnésie quatre, ceux de Tralles, un seul¹. Un clausuraire aurait-il eu des attentions aussi délicates pour obtenir des effets de vraisemblance?

Les facilités accordées aux délégués pour s'entretenir avec Ignace ne sont pas non plus insolites. Qu'on se rappelle la jolie description des veuves et des orphelins attendant à la porte de la prison, de grand matin, la permission de pénétrer auprès de Pérégrinus et les chrétiens les plus considérés corrompant les gardiens pour passer la nuit avec lui². Les Actes de Pérpétue et de Félicité, la correspondance de Cyprien³ nous montrent que, même plus tard, en pleine persécution, les confesseurs recevaient de fréquentes visites, des secours spirituels et matériels de la part de leurs coreligionnaires laissés en liberté. Ces tolérances à l'égard des prisonniers, tout au moins à l'égard des prisonniers pour délits d'opinion, étaient dans les usages de l'administration. Est-ce à dire pour cela que leur sort fut très doux et qu'ils ne fussent pas soumis parfois à des traitements rigoureux de la part de leurs gardiens? Les plaintes d'Ignace contre ses dix léopards

Magnésie, ville située sur les routes de l'Asie et de la Bœtie, qu'il faut distinguer de Magnésie du Sipyle, qui se trouve au nord de l'Ionie, sur l'Hermus, au pied du mont Sipyle.

1) *Ep. aux Eph.*, II; *Magn.*, III; *Trall.*, I.

2) Voir plus haut, p. 17.

3) Voir notamment l'*Ep.* V, où Cyprien, tout en demandant à ses pasteurs et à ses diacres de prendre le plus grand soin des pauvres prisonniers pour la foi, en exprimant comme au temps d'aujourd'hui recommander de ne pas abuser de la tolérance qui leur permet de les laisser. Cette lettre est écrite au plus fort de la persécution de Denys, bien plus rigoureuse qu'aucune des persécutions locales antérieures.

ne sont pas du tout en contradiction avec les faveurs de ses gardiens à l'égard des visiteurs désireux de s'entretenir avec lui dans les villes où le convoi séjournait quelque temps. Il faut faire d'abord la part de la rhétorique habituelle à l'auteur : l'exagération dans l'expression de la pensée ou du sentiment est la note générale de son style : « Depuis la Syrie, dit-il, jusqu'à Rome je combats contre les fauves, sur terre et sur mer, nuit et jour, enchaîné à dix léopards, c'est-à-dire à un détachement de soldats, qui deviennent d'autant plus méchants qu'ils sont davantage remplis de bienfaits » (*Rom.*, v). La comparaison est tout à fait dans le goût d'Ignace. Il écrit aux Romains de ne faire aucune démarche pour lui épargner le martyre; il saura lutter avec les bêtes dans le cirque. N'est-ce pas déjà une lutte contre les fauves que ce voyage durant lequel il est enchaîné nuit et jour à l'un des dix soldats de son escorte, de vrais léopards, tant ils sont méchants envers lui? Écarter l'exagération flagrante d'une expression figurée qui lui est inspirée par l'analogie de sa fin prochaine. Que reste-t-il, sinon que les soldats traitent durement leur prisonnier, ce qui n'a rien de surprenant, puisqu'ils devaient voir en lui un vieux lion; et qu'ils se montrent d'autant plus exigeants que l'on cherche davantage à capter leur bienveillance? Bien loin d'exclure la possibilité des visites faites par les chrétiens à Ignace, ces enseignements tendraient plutôt à les confirmer. À mesure que les gardiens se rendent mieux compte du vif désir qu'éprouvent les visiteurs de s'entretenir avec leur prisonnier, ils mettent des conditions plus onéreuses à leur consentement. Plus on leur fait du bien, plus ils se montrent exigeants.

À Alexandrie Trone, enfin, Ignace reçoit des nouvelles de son égile d'Antioche. Dans l'Épître aux Romains, écrite de Smyrne, il demande encore à ses frères de Rome de prier pour l'Église de Syrie, privée de pasteur (ch. ix). Dans les trois lettres écrites d'Alexandrie il se félicite du rétablissement de la paix à Antioche¹.

1) *Ep. ad Rom.*, i; *Smyrn.*, iii; *Polyc.*, vii.

Ces lettres nouvelles lui sont donc parvenues depuis son départ de Smyrne, soit qu'elles lui aient été apportées par un diacre de Cilicie, nommé Philon, et par un Syrien, Rens (ou Rains) Agathopous, qui ont suivi la même route que lui et qui l'ont rejoint à Alexandrie¹; soit qu'il en ait eu connaissance par quelque autre messager, les grandes voies de communication entre la Syrie et la côte ionienne étaient, en effet, bien assez fréquentes pour qu'un message d'Antioche pût facilement parvenir à Smyrne ou à Alexandrie, et dans l'espèce les messagers avaient le temps nécessaire pour rattraper Ignace, à cause des haltes probablement prolongées qu'il faisait dans certaines localités. Ils ont passé par Philadelphie et par Smyrne, où ils ont été bien reçus par les communautés locales, ce dont Ignace les remercie². Bien loin de voir dans ces détails des indices dénotant l'œuvre d'un faussaire, il faut reconnaître, au contraire, qu'ils sont d'un naturel parfait. Ils sont éparés dans les lettres, sans aucune valeur pour la thèse épiscopallote de l'auteur et sans intérêt pour un autre qu'Ignace. Tout autre que lui ne les aurait introduits dans le texte que par amour de l'art. En fait d'in vraisemblance, celle-là est plus forte qu'aucune de celles examinées jusqu'à présent.

La même impression se dégage des mentions fréquentes de personnages absolument inconnus de la tradition postérieure dans toutes les épîtres. Dans quel but un faussaire aurait-il écrit un passage comme celui-ci : « Je vous prie de laisser auprès de moi mon eserviteur³, Barchus, votre diacre, selon Dieu, béni en toute chose, pour qu'il fasse honneur à vous et à votre évêque, Cécere, digne de Dieu et de vous, que j'ai reçu comme un modèle de votre charité, m'a procuré une paix complète, comme le Père de Jésus-Christ l'a obtenu (lui-même), avec Quésime et Barchus et Euploüs et Fronton, par lesquels je vous ai vus tous spirituellement (κατα ἰσχυρῶς) »⁴. Ces noms étaient

1) Ep. aux Philad., II; Smyrn., x.

2) Cf. Zales, *loc. cit.* Ant., p. 262 et sur.

3) Testes : Ignace qualifie ainsi ses diacres en plusieurs autres passages. Ep. aux Magn., II; Philad., III; Smyrn., III.

4) Ep. aux Eph., II.

dépourvus de toute dignification, excepté peut-être celui d'Onésime¹ : ils ne pouvaient accréditer en aucune façon des épîtres que l'on aurait voulu faire passer sous le nom d'Ignace. La même réflexion est suggérée par des passages tels que les chapitres ii de l'Épître aux Magnésiens et i de l'Épître aux Tralléens.

On s'est enfin refusé à admettre qu'un évêque d'Antioche, un martyr de la cause chrétienne, ait fait, d'une part, un si loug et si fatigant séjour de ses chaînes et que, d'autre part, il affiche une humilité si exagérée qu'elle en devient de l'ostentation. L'exagération, nous l'avons déjà vu, n'est pas exceptionnelle chez Ignace; ses écrits sont une hypérbole perpétuelle. Mais ce défaut est particulièrement excusable lorsqu'il s'agit de sa captivité ou de sa mort prochaine. Il n'est pas le seul martyr qui ait parlé avec exaltation des peines qu'on lui faisait endurer, et il n'est pas non plus le seul chrétien dont l'humilité se soit exprimée en un langage excessif. Lorsqu'Ignace écrit aux Romains qu'il est content de passer pour un représentant des chrétiens d'Antioche², parce qu'il n'en est pas digne, lui, le dernier d'entre eux, un avorton, il pousse la modestie à l'extrême, mais il peut se réclamer d'un modèle dont personne ne conteste la haute inspiration chrétienne. Si l'on ne veut pas que l'évêque d'Antioche, à la veille du martyre, ait pu écrire de semblables paroles, il faut aussi repousser l'authenticité du célèbre passage du saint Paul : « Après toutes choses, Christ m'est aussi apparu à moi comme à l'avorton³, car je suis le moindre des apôtres, je ne suis pas digne d'être appelé apôtre, parce que j'ai persécuté l'Eglise de Dieu » (I Cor., xv, 8 et 9).

Ainsi, toutes les objections tirées du contenu épistolaire des

1) Le nom d'Onésime était connu par l'Épître de Paul à Philémon.

2) Tel est le sens véritable, ainsi littéral, qui ressort du contexte. Il y a littéralement : « J'ai honte d'être un des leurs », c'est-à-dire, je suis tout à fait inférieur qu'on juge les chrétiens d'Antioche d'après moi.

3) Ignace emploie presque les mêmes termes que saint Paul : « Je suis plus que tout, le plus petit » dans son langage. Ep. aux Rom. vii; Ep. 124. Paul avait dit : légèreté de cœur, faiblesse de l'âme, etc.

Épîtres contre leur authenticité, s'évanouissent lorsqu'on les lit de près et que l'on se replace dans le milieu où ces lettres ont été écrites. Les travaux de MM. Zahn et Lightfoot sont particulièrement instructifs à cet égard. *A priori* il était peu probable qu'un auteur, écrivant avant le commencement du *ii*^e siècle puisqu'il est cité par Origène, ait forgé des conditions de voyage incompatibles avec l'organisation administrative et sociale de son temps. Les recherches qu'il a fallu entreprendre pour justifier jusqu'au dans les moindres détails ce jugement théorique, ont fait ressortir la simplicité et la naturel de l'histoire qui sert de canevas aux Épîtres.

VI

Le troisième ordre d'arguments que la critique a mis en avant pour démontrer l'inauthenticité des Épîtres ignatiennes, mérite un examen plus approfondi. Dans quelques passages, l'auteur s'élève avec force contre les doctrines et les pratiques pernicieuses que certains fauteurs de désordre répandaient au sein des communautés asiatiques. D'une part, il condamne ceux qui judaïsant; d'autre part, il combat à plusieurs reprises ceux qui nient l'humanité réelle du Christ et surtout la réalité de la Passion. S'agit-il d'une seule hérésie, à la fois docète et judaïsante, ou de deux hérésies distinctes? On n'est pas d'accord sur ce point, mais, en tout cas, les adversaires combattus par Ignace trahissent déjà le gnosticisme, et voilà justement sur quoi de nombreux critiques se sont appuyés pour affirmer que nos Épîtres ne pouvant pas avoir été écrites au commencement du *ii*^e siècle. A leur avis le gnosticisme ne s'était pas encore développé dès cette époque dans les communautés de l'Asie Mineure et, par conséquent, il n'y avait pas encore lieu de le combattre. Il y a ici deux questions distinctes à examiner : la nature des erreurs combattues par Ignace et la date de l'apparition du gnosticisme en Asie Mineure. Gnosticisme est un mot commode, dont le sens n'est pas toujours suffisamment précis, et les appréciations dif-

forées sur sa nature ou sur histoire n'ont souvent pas d'autre cause que l'absence d'une détermination exacte de ce que l'on comprend par ce nom.

L'auteur ne nous donne pas de détails sur les fausses doctrines qu'il stigmatise avec une si grande violence. Leurs propagateurs sont des chétons oragés qui mordent insidieusement les fidèles¹; ils lui paraissent très redoutables; mais, soit ignorance, soit dédain, il ne se donne pas la peine de discuter leurs systèmes. On se demande même s'ils se rattachaient à quelque système déjà constitué ou si leurs enseignements ne procédaient pas plutôt d'une inspiration individuelle encore indisciplinée. Ignore leur fait un procès de tendance, plutôt qu'il ne réfute leurs doctrines.

A Magnésie et à Philadelphie c'étaient les judaïsants qui troublaient les communautés². A Éphèse, à Tralles et à Smyrne, c'étaient des doctes³. Il n'y a aucune raison pour chercher à combiner les hérésies judaïques des uns avec le gnosticisme des autres; suivant qu'elles sont adressées à l'un ou l'autre des Églises, les Épîtres visent des adversaires différents⁴. A la vérité, pour un chrétien de l'école paulinienne, comme l'auteur de ces Lettres, — le plus paulinien peut-être de tous les Pères apostoliques — les deux genres d'hérésie aboutissent à la même négation manifeste du dogme fondamental du christianisme, tel que l'avait conçu l'apôtre des gentils : la négation du salut par la foi ou la mort réelle et la résurrection réelle de Jésus-Christ⁵. Les

1) Ep. aux Éph., vi.

2) Ep. aux Magn., vi; 12; 1; Philad., v (ici il s'agit de judaïsants d'origine païenne); vi; ix.

3) Ep. aux Kph., viii; 1; viii; 12; Trall., ix à 12; Smyrn., 1 à viii.

4) Ce n'est pas l'avis de M. Lichten (l. p. 374 et suiv.), ni de M. Zahn (loc. cit., p. 386 et suiv.). Ces auteurs nous semblent ne pas avoir saisi tout comme possiblement chaque des parties et des écoles dans les communautés ecclésiastiques. Au lieu de chercher, au lieu de systèmes, M. Lichten attribue l'unité de l'hérésie judaïque-gnostique, manifeste dans les Épîtres d'Ignace, surtout en montrant que dans les Épîtres aux Colossiens, à Timothée et à Titus y a aussi en une seule hérésie, à la fois judaïsante et gnostique.

5) De la des passages comme Ep. aux Magn., 12; 11; Philad., viii et ix, ou l'auteur insiste sur la réalité et la valeur du dogme de l'incarnation et de la pas-

judaisants, qui faisaient dépendre le salut de pratiques et d'observances légales et qui ne voulaient admettre aucune vérité à moins qu'elle ne fût enseignée par les archives sacrées de l'ancien alliance, réduisaient à néant la valeur exclusive de la mort et de la résurrection du Christ¹. A quel bon le Passions, si l'on pouvait être sauvé autrement que par l'union mystique avec le Christ mourant et ressuscitant? Saint Paul avait passé sa vie à le répéter sous toutes les formes aux judéo-chrétiens qui voulaient marier le spiritualisme chrétien avec le legalisme juif.

Quant au docétisme, en niant la réalité de l'incarnation du Christ, de sa vie humaine, de sa mort et de sa résurrection effective, il pouvait bien dériver de la prédication paulinienne qui avait si complètement négligé la vie et l'œuvre terrestre du Christ, mais dans l'excès de son idéalisme il dissolvait la thèse paulinienne, puisqu'une mort et une résurrection réduites à de simples apparences n'offraient plus d'attache solide à la soteriologie de l'Apôtre. Le fait prodigieux devant lequel le pluralisme de Paul était venu se briser, le scandale de la croix, qui, une fois reconnu réel, était devenu le point de départ de toute son évolution théologique, s'évanouissait dans les spéculations des doctes et, pour un véritable disciple de Paul, il emportait avec lui le christianisme tout entier. Ignace ne se laissa pas de le répéter aux chrétiens d'Asie, où ces fausses doctrines faisaient, paraît-il, des ravages, et, jusque dans les expressions dont il se sert, on reconnaît l'influence de l'apôtre : « Si c'est en apparence seulement que le Christ a souffert, comme le disent certains athées, je veux dire des hommes sans foi qui ne sont eux-mêmes qu'apparences, alors pourquoi suis-je dans les chaînes? pourquoi priez-je

ainsi, non pas contre les doctes, mais contre les judaïsants qui ne savent pas lire leur salut sur ces réalités.

1) Ep. aux Phil., viii : « J'entends que certains disent : Le Dieu que je ne trouve pas dans les archives, je ne le trouve pas dans l'Evangile (ils ne se sont appuyés que sur des prophètes et miracles). Et quand je leur dis c'est écrit, ils me répondent : Voilà justement ce qui est en discussion. Pour moi, les archives, c'est Jésus-Christ. Les archives testamentaires, c'est sa croix et sa mort et sa résurrection et la foi par ses intermédiaires. »

néra, comme peut-être déjà chez lui-même à la fin de sa vie, en spéculations à tendances gnostiques, chez d'autres elle se maintint dans ses grandes lignes. Pour un écrivain véritablement paulinien, que l'âge post-apostolique nous a laissé, on aurait tort de le résumer.

L'existence d'hérésies doctes pendant le premier quart du II^e siècle dans les églises grecques d'Asie a soulevé, au contraire, de vives objections de la part de tous les historiens, qui, à l'exemple de Baer et de l'École de Tubingue, ne veulent pas admettre de gnosticisme dans les communautés chrétiennes avant le second quart de ce siècle et qui partent de cette idée pour faire descendre jusqu'à cette époque, tous les documents où ils reconnaissent l'esprit gnostique ou des controverses contre les doctrines du gnosticisme. La conclusion est fautive parce que le point de départ est erroné. Sans doute, les grands systèmes gnostiques de Basilide, de Carpocrate, des Ophites, de Valentin, de Marcion, etc., sont postérieurs à l'an 125 et ne s'épanouissent que vers la milieu du II^e siècle; mais de quel droit enfermerait-on le gnosticisme tout entier dans ces systèmes? Ils en ont été l'expression la plus tranchée au sein du christianisme, mais en aucune façon la seule. Le gnosticisme n'est pas un ensemble de trois ou quatre systèmes conjugués; c'est avant tout un état d'esprit, une tendance généralement répandue dans le monde où l'on s'occupe de spéculation religieuse, durant les deux ou trois premiers siècles de notre ère. Historiquement, le gnosticisme surgit dans le monde antique partout où des philosophes religieux s'efforcent d'accommoder les traditions sacrées des vieilles civilisations au rationalisme de la philosophie grecque et aux préoccupations religieuses et morales de leur époque. Au point de vue philosophique, l'esprit gnostique se reconnaît partout où la spéculation, s'exerçant sur les données traditionnelles, mais sans aucune méthode rationnelle, transforme, au mépris de la réalité et de l'histoire, les êtres ou les événements positifs en idées et les conçoit en idées pures et en événements positifs. Le gnosticisme est, à proprement parler, l'invasion de la philosophie grecque par l'esprit, la méthode et les traditions de l'Égypte et

de l'Orient¹ ; c'est un syncrétisme philosophique parallèle au syncrétisme religieux populaire qui s'élabore au I^{er} et au II^e siècle pour atteindre son complet épanouissement au III^e siècle².

La tendance gnostique est antérieure aux systèmes que l'on désigne ordinairement d'une façon exclusive sous le nom de gnostiques. Déjà le syncrétisme judéo-alexandrin, dans son expression philosophique, en est imprégné. Dans les œuvres de Philon, il y a déjà la distinction entre le commentaire pour les initiés, les hommes de l'esprit, c'est-à-dire les gnostiques, et le sens vulgaire des textes et des choses pour les hommes matériels³. La matière, considérée comme la source du mal, parce qu'elle est la négation de l'être, est déjà la cause de la dégénérescence des projections divines qui produisent des êtres d'autant moins purs et moins puissants qu'elles sont davantage paralysées par cette matière⁴. La réalité des événements, des êtres ou des pratiques légales de la tradition historique juive est déjà dissoute par une allégorie perpétuelle qui les transforme en autant de symboles pour les lecteurs intelligents du Pentateuque, et, d'autre part, les produits abstraits de l'analyse philosophique, les Logoi, les Puissances, le Logos, etc., sont déjà en voie de transformation pour devenir des êtres réels, concrets, individuels, constituant tout un monde intermédiaire entre l'humanité et le Dieu suprême, inaccessible et inexprimable.

Ces caractères de la pensée judéo-alexandrine, dont les œuvres de Philon ont conservé l'inappréciable témoignage, n'étaient pas exclusivement propres à ce fécond commentateur. Philon est le

1) Voir pour ce qui concerne l'Égypte, l'Égypte sur le Gnosticisme égyptien, ses développements et ses origines égyptiennes (*Annuaire du Musée égyptien*, t. XIV, Paris, Leroux, 1887) de M. Amelinckx.

2) Voir mon étude sur La religion à Rome sous les Sévères (Paris, Leroux, 1890).

3) M. Maerschmann dit tout justement placé son beau mémoire sur Le syncrétisme des œuvres de Philon (*Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, Sciences religieuses*, t. I, p. 10), à propos des paroles narratives s'adressées à Philon : « Ce qui lui importe, n'est qu'il existe un Dieu, et que les lois lui soient données par Dieu. » Ceci aussi à des initiés qui s'adressaient les questions et solutions.

4) Voir la plus simple explication dans mon étude sur Le Logos d'après Philon et Alexandre (Genève, Slatkine, 1877), p. 33 et suiv.

porte-voix de son temps et de son milieu plutôt qu'un penseur d'une grande originalité. Dès le I^{er} siècle le judéo-alexandrinisme a rayonné dans toute la société juive de la dispersion; les mêmes circonstances qui lui ont donné naissance à Alexandrie se reproduisaient, avec des variations d'importance secondaires, dans toutes les localités syriennes, asiatiques et même grecques, où le judaïsme a survécu et y favorisait sa propagation. Apollon est un judéo-alexandrin. Paul a passé la plus grande partie de sa vie dans un milieu tout pénétré du même esprit; de là le peu d'importance qu'il accorde à la vie réelle du Christ. La seule réalité pour lui, c'est le second Adam, l'être résuscité, le produit de sa spéculation philosophique. L'auteur du quatrième Évangile lui-même, tout original que soit sa pensée, est nourri de judéo-alexandrinisme. Comment en serait-il autrement? Tout homme, même l'esprit le plus original, pense dans les formes, avec la méthode et selon les conditions du milieu intellectuel et social au sein duquel il vit. Or tous ces premiers écrivains chrétiens ont vécu dans un milieu social dont la philosophie judéo-alexandrine était l'expression scientifique.

Que cette philosophie, avec ses tendances gnostiques déjà nettement marquées, ait préparé la voie aux systèmes proprement gnostiques dans les premières communautés chrétiennes, cela va de soi. Les premières éclosions de doctrines gnostiques au sein des églises grecques d'Asie Mineure, ce foyer d'élection du gnosticisme naissant, ont été inspirées par l'esprit judéo-alexandrin. Plus tard seulement, les spéculations gnostiques ont été alimentées par les traditions sacrées égyptiennes ou syriennes, lorsque le christianisme s'est recruté davantage dans un monde où les doctrines du judaïsme de la dispersion étaient moins dominantes. Au début elles ont été circonscrites plus étroitement sur le terrain du judaïsme ou dans un domaine voisin du judaïsme, aussi bien celles qui lui étaient favorables que celles qui le combattaient. Telles étaient les doctrines que l'on prête à Simon le Magicien et à Cérinthe.

Les systèmes gnostiques ont toujours été nombreux et divers. L'imagination individuelle y jouait un rôle trop prépondérant

pour qu'ils passent jamais acquiescer une vérité tant soit peu durable. Il est à présumer toutefois que la variété des combinations individuelles a été plus grande dans la première période du gnosticisme, avant l'élaboration des systèmes plus solidement construits dont les auteurs ecclésiastiques nous ont conservé la réfutation. Les hérésies combattues dans les Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens, dans l'Apocalypse, dans les épîtres pastorales, présentent à la fois le caractère de spéculations individuelles et cette apparence chaotique d'un fauché d'idées encore mal débrouillé.

Ces premières spéculations gnostiques, dit-on un pareil enfant, devaient nécessairement engendrer le docétisme. Alors même que l'histoire n'en aurait pas conservé le témoignage, on serait autorisé à l'affirmer au nom de la logique inhérente aux évolutions de la pensée, même la moins rigoureuse. Le docétisme a été la première hérésie et la plus dangereuse pour la doctrine chrétienne primitive. Dès la première lecture la crucifixion de Jésus avait été pour les Juifs la grande objection à la reconnaissance de sa dignité messianique. L'idée qu'un envoyé de Dieu, son représentant chargé de régénérer le monde, pût mourir d'une mort ignominieuse sur une croix, comme un malfaiteur, bouleversait tous les principes théologiques et toute la morale du judaïsme. Les Juifs n'étaient pas seuls à éprouver cette impression. Les païens, à en juger par les sarcasmes dont ils poursuivaient les chrétiens, ne comprenaient pas davantage que l'on pût considérer comme un représentant de Dieu, ni surtout comme un dieu, un être condamné comme malfaiteur par les autorités : pour eux, en effet, le dieu des chrétiens était le Christ. La vie humaine du Christ, au moins dans quelques-unes de ses épisodes humiliants, mais surtout la Passion et la mort sur la croix, demeurèrent pour beaucoup de chrétiens, en ces communautés primitives, la pierre d'achoppement du christianisme, aussi bien pour ceux qui sortaient du paganisme que pour ceux qui avaient passé par la synagogue juive. La tentation était forte d'écarter ce scandale, tout en conservant l'idée, si bien appropriée aux aspirations contemporaines, d'un être divin s'abaissant vers

l'humanité «dégénérée et souffrante pour la régénérer et la ramener à ses origines divines. Il suffisait pour cela de réduire à de simples apparences soit la matérialité du corps de Jésus, soit les épreuves de la vie et de la mort du Christ qui paraissaient choquantes.

Pour se rendre bien compte du mouvement naturel qui poussait la spéculation dans cette voie, il faut, à tout pris, se dégager des habitudes et des procédés de notre esprit moderne, réalistes et positif, pour se remettre dans les dispositions intellectuelles de la société judéo-alexandrine et chrétienne des deux premiers siècles. Le sens de la réalité historique lui faisait entièrement défaut; l'histoire, pour elle, était une immense allégorie. Les faits matériels n'avaient aucune valeur en eux-mêmes, mais seulement comme symboles des vérités qu'ils représentaient. La matière, d'ailleurs, était considérée comme la source du mal, le non-être; elle était nettement antidivine. Plus on s'émancipait de la réalité des événements ou de la lettre des textes pour s'attacher exclusivement à leur signification idéale, plus on s'affirmait comme être spirituel, comme penseur et comme adorateur en esprit et en vérité. Le docétisme s'imposait à des intelligences constituées de la sorte. Réduire à de pures apparences toute la parole matérielle de la vie de Jésus, toutes les réalités qui ne cadraient pas avec sa nature divine, c'était accomplir une opération qui leur était habituelle et dont seuls les psychiques, les êtres incapables de saisir la vérité supérieure, pouvaient s'étonner. N'oublions pas, enfin, que la prédication paulinienne, en concentrant tout le christianisme dans la mort et la résurrection, en laissant dans l'ombre les réalités de la vie terrestre et matérielle du Christ, avait singulièrement bien préparé les voies au docétisme.

Ces spéculations docètes s'accommodaient aussi bien de pratiques judaïsantes que de l'opposition au judaïsme. Dans la variété de leurs manifestations individuelles, elles nous apparaissent tantôt sous la forme de l'ascétisme qui condamne la matière et les besoins de la vie matérielle, tantôt accompagnées de pratiques juives, conservées par respect traditionnel comme chez beaucoup

de judéo-alexandrins, mais réduites, elles aussi, à l'état de symboles matériels de vérités supérieures; tantôt encore elles revêtent un caractère nettement anti-légaliste et même hostile au judaïsme. Les diverses tendances ecclésiastiques de l'époque se combinent indistinctement avec les diverses tendances dogmatiques auxquelles obéissent les esprits.

Les vives attaques de l'auteur des Épîtres ignatiennes contre le docétisme ne militent donc en aucune façon contre leur authenticité. Le docétisme a été la première forme du gnosticisme dans la chrétienté, et le gnosticisme, ainsi à l'état de système constitué, du moins comme tendance de l'esprit, bien loin d'avoir débouté vers l'an 125, est presque contemporain de la propagation première du christianisme. Ses premiers foyers ont été la Samarie, la Syrie, et, de là, il s'est rapidement répandu dans ces villes grecques d'Asie Mineure, où la manie grecque de philosopher, les insatiables prétentions des Juifs et des chrétiens à posséder la vérité absolue, et les rêveries orientales introduites par le flot des échanges entre l'Orient et l'Occident, lui avaient préparé un terrain propice. Le mélange de docétisme et de pratiques judaïsantes, combattu par Ignace, correspond bien à cette période primitive de son évolution.

Si les Épîtres ignatiennes appartenaient à un âge moins reculé, à la seconde moitié du II^e siècle par exemple, elles auraient contenu probablement des attaques d'un autre genre contre les erreurs gnostiques. On n'y trouve pas d'allusion aux systèmes gnostiques d'une élaboration plus avancée, tels que ceux de Basilide, de Valentin et de Marcion. Un auteur aussi militant et aussi passionné qu'Ignace n'aurait pas manqué de les combattre et d'insister sur les dangers de leurs enseignements, pour exhorter les fidèles à se grouper autour des évêques. L'absence des interpolations de la reconquête plus lointaine n'y a pas failli.

L'Épître aux Magnésiens, il est vrai, contient un passage où le texte reçu permet de voir avec quelque raison une allusion au système de Valentin : Les prophéties aux-célestes. Hédo-nous au chapitre viii, ont enseigné aux infidèles « qu'il y a un seul Dieu qui s'est manifesté par Jésus-Christ, son fils, lequel est sa parole

divinité, ne procédant pas du silence » (*ἐκ τῆς θείας ἡσυχίας ἐκφραζόμενος*). Cette déclaration semble viser la succession des *syzygies* ou couples d'ions dans le système de Valentin. Parmi les Valentinien, le couple Logos et Zôé était considéré par les uns comme une émanation du couple Bythos et Sige, tandis que d'autres intériorisaient Noûs et Aléthéia¹. Mais MM. Zahn et Lightfoot ont montré, indépendamment l'un de l'autre, que le texte reçu a subi une interpolation à cet endroit et qu'il faut lire : « Il y a un seul Dieu qui s'est manifesté par Jésus-Christ, son fils, lequel est sa parole, procédant du silence » (*ἐκ τῆς θείας ἡσυχίας ἐκφραζόμενος*). Les mots *ἐκ τῆς θείας ἡσυχίας* ont dû être ajoutés plus tard pour donner à ce passage la note orthodoxe qui lui manquait². L'ancienne version arménienne ne les a pas et le patriarche monophysite d'Antioche, Sévère, qui cite ce passage et le commente au début du vi^e siècle, ne les connaît pas davantage. L'idée que la manifestation de Dieu dans le Logos a été précédée d'une période de silence pendant laquelle Dieu ne se manifestait pas, se retrouve ailleurs dans nos Épîtres et rentre parfaitement dans l'argumentation de l'Épître aux Magnésiens, tandis que l'allusion aux *syzygies* valentiniennes n'aurait aucun rapport avec le contexte. Ignace se veut ici aux partisans des pratiques judaïsantes et insiste sur la révélation de Dieu en Jésus-Christ, par opposition au silence de Dieu avant qu'il ait envoyé son Logos sur terre. Les prophètes seuls, grâce à l'inspiration divine, ont prévu la manifestation future de Dieu et ont vécu en conséquence, mais cette manifestation était encore à l'état de devenir. Le diable lui-même n'en savait rien, suivant le curieux passage de l'Épître aux Éphésiens, dont l'originalité a arraché à M. Roman un court

1) *Incipit. Act. Rom.*, t. 2, 5; Hippolyte, *Philosophoumena*, vi, 29.

2) Voir les remarques dans les éditions de MM. Lightfoot et Zahn qui remarquent toutes les preuves à l'appui. M. Zahn, dans son *Trinitas non Arianica*, avait encore écrit le logos du texte reçu avant lui. M. Lightfoot s'efforce vainement de sauver l'orthodoxie de *ἐκ τῆς θείας ἡσυχίας* — Nous avons ici un curieux exemple de l'érudition par laquelle jadis la scolastique chrétienne qui tend à devenir un être périmé, vivait dans le présent.

d'authenticité¹ : « La virginité de Marie et son enfement et de même la mort du Seigneur ont été cachés au prince de ce monde : trois mystères qui ont retenti dans une clameur, mais qui avaient été accomplis dans le silence (τρία μυστήρια ἐκρήχθησαν, ἀλλὰ ἐν τῇ σιγῇ ἐτελέσθησαν) »².

Pas plus que les systèmes gnostiques du milieu du II^e siècle, le montanisme n'a été visé dans les Épîtres d'Ignace. Il est cependant inadmissible qu'un défenseur fougueux de l'épiscopat, s'il avait écrit à l'époque où le montanisme agita profondément une grande partie des communautés asiatiques, eût passé complaisamment sous silence les prétentions des prophètes montanistes. Celles-ci visaient directement le pouvoir épiscopal et ne tendaient à rien moins qu'à maintenir contre l'autorité de la tradition, dont les évêques en constituaient les garants, celle des inspirés. Bien plus que les judaïsants et les docètes, les prophètes montanistes étaient désignés pour encourir les virulentes dénonciations d'Ignace, s'il avait vécu de leur temps.

Ainsi les critères internes ne sont pas moins favorables à l'authenticité des Épîtres d'Ignace que les témoignages historiques empruntés à d'autres écrits. On a vu ce qui reste des arguments allégués contre elles. Qu'il s'agisse de leur caractère littéraires, des épisodes qu'elles rapportent ou des doctrines qu'elles combattaient, chaque fois l'examen impartial des objections formulées par la critique contre leur authenticité en a fait ressortir l'insuffisance. Replacées dans leur temps et dans leur milieu, plusieurs faits, allégués pour les ramener à une époque moins reculée, apparaissent, au contraire, comme des témoignages de leur origine très ancienne.

Après avoir soumis le travail de la critique à un contrôle précis, on garde malgré soi l'impression que toute cette argumentation

¹ Les Évangiles, p. XIXII.

² Voir en les, les commentaires de MM. Zahn et Lightfoot. Le verset est : La virginité de Marie, comme condition de l'incarnation, l'incarnation et la mort du Christ sont trois mystères éclatants, c'est-à-dire trois événements dont le souvenir constitue une tradition qui avait échappé même au diable. Accomplis dans le silence, cette révélation a éclaté dans le monde comme un cri. (Zahn, *op. cit.*, p. 184 et suiv.)

n'a pas été inspirée par autre chose que par la répugnance, très légitime d'ailleurs, à reconnaître comme écrite du premier quart du II^e siècle des lettres où la thèse de l'autorité épiscopale est défendue avec autant d'énergie. Toutes les critiques dont nous avons passé la revue, n'ont pas d'autre but que de servir d'appoint à la seule objection qui soit véritablement capitale : il est impossible que dans les premières années du II^e siècle l'épiscopat ait déjà eu des racines suffisamment profondes dans l'Église, pour que l'on pût lui assigner des fonctions aussi importantes et une autorité aussi absolue que le veut l'auteur des *Épîtres ignatienues*.

VII

La contradiction entre le témoignage des *Épîtres d'Ignace* et celui des autres documents contemporains où il est parlé de l'épiscopat, répugne si fort à l'esprit et, d'autre part, les raisons pour ne pas rejeter entièrement la tradition ecclésiastique relative à Ignace ont une valeur si peu contestable, que deux éminents historiens de notre temps ont cherché à résoudre dans de nouvelles hypothèses les éléments du problème jugés inconciliables. M. Reum, tout en repoussant l'authenticité des six *Épîtres* où l'autorité épiscopale est glorifiée, a conservé l'*Épître aux Romains*, où il n'est pas question d'épiscopat. Il croit à la réalité du martyre d'Ignace et il ne se refuserait même pas à reconnaître des fragments authentiques dans les autres lettres¹. M. A. Hamack, au contraire, accepte la paternité des sept *Épîtres* pour Ignace, mais pour un Ignace écrivant à la fin du règne d'Adrien et il s'est efforcé d'établir, par l'étude critique des premières successions épiscopales d'Antioche, que la date du martyre de l'auteur et, par conséquent, celle des Lettres, peut être retardée d'une trentaine d'années, jusqu'aux environs de l'an 138².

1) *See Zwinglior*, p. xii et suiv. M. Reum a écrit ces pages après la publication de l'ouvrage de M. Zahn, mais avant celui de M. Lightfoot.

2) *Die Zeit des Symeon und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe des Tychonius* (Leipzig, Hinrichs, 1878).

L'Épître aux Romains occupe une place à part dans la collection des écrits ignatiens. Elle se distingue des autres par le contenu et par la forme littéraire. « L'Épître aux Romains tout entière, écrit M. Ruan (p. xxii), est-elle l'œuvre du saint martyr? On en peut douter; mais il semble qu'elle renferme un fond original. Là, et là seulement, on reconnaît ce que M. Zahn accorde trop généreusement au reste de la correspondance ignatienne, l'impression d'un puissant caractère et d'une forte personnalité. Le style de l'Épître aux Romains est bizarre, énigmatique, tandis que celui du reste de la correspondance est simple et plat. L'Épître aux Romains ne renferme aucun de ces lieux communs ecclésiastiques où se reconnaît l'intention du faussaire. » De plus, elle est, à quelques égards, en contradiction avec les autres épîtres, notamment lorsque Ignace écrit aux Romains qu'il les présente aux autres églises comme voulant lui adjoindre la couronne du martyre. Les autres épîtres ne contiennent rien de pareil. Enfin l'Épître aux Romains n'a pas été conservée de la même façon que celles-ci. Il y a eu d'abord un recueil composé de six lettres seulement; la lettre aux Romains a été rajoutée plus tard dans la collection des lettres interpolées. Le texte publié par Ruhnert ne nous est parvenu que dans les Actes du martyr d'Ignace, dits antiochiens ou calbertins. Elle est citée indépendamment des autres et plus tôt, puisque déjà Irénée en reproduit un passage.

L'argumentation de M. Ruan peut se ramener aux trois thèses que voici : les six épîtres où l'épiscopat est exalté sont évidemment inauthentiques; l'Épître aux Romains n'est pas du même auteur; elle a un cachet d'authenticité qui manque absolument aux autres. On sait par les pages précédentes que la première de ces trois affirmations ne nous paraît pas du tout évidente. M. Ruan place la rédaction des six Épîtres vers l'an 170. Il est donc obligé de révoquer le témoignage de l'Épître de Polycarpe. Nous avons vu que les préoccupations doctrinales de notre auteur ne répondent pas à la situation de l'Église à la fin de

1) Op. cit., p. 495.

iv^e siècle. Les détails épisodiques de ses Lettres s'expliquent mieux dans l'hypothèse de l'authenticité, et même au point de vue littéraire, le style, la composition avec tous ses défauts, dénotent plutôt la rédaction hâtive d'un transporté que l'œuvre réfléchie d'un faussaire. Toutes ces considérations nous obligent à envisager les différences incontestables qui existent entre l'Épître aux Romains et les autres; d'un point de vue contraire à celui où s'est placé M. Renan. Nous nous demandons si ces différences sont assez fortes, non pas pour que l'auteur de la première puisse être distinct de l'auteur des six autres, mais pour qu'il doive être un autre personnage, de telle sorte que l'authenticité de la Lettre aux Romains entraîne nécessairement l'inauthenticité des six qui lui sont en général accolées.

L'Épître aux Romains a-t-elle fait route à travers l'histoire à part des autres? M. Zahn et M. Renan en sont convaincus¹⁾; M. Lightfoot ne le pense pas²⁾. Il croit qu'elle figura dès l'origine dans le recueil de lettres d'Ignace envoyé par Polycarpe aux Philippéens³⁾, mais que, d'autre part, elle se répandit isolément aussi comme une sorte de *code novum* pour les martyrs et les confesseurs. Ses raisons ne paraissent pas décisives. Il est certain que l'Épître aux Romains n'occupe pas dans la collection des treize lettres, c'est-à-dire dans la recension interpolée vers la fin du v^e siècle, la place qu'elle devrait avoir si elle avait fait partie du recueil de lettres formé à Smyrne par Polycarpe ou par un autre⁴⁾; elle manque dans les manuscrits qui ont conservé le texte primitif des Épîtres. Il est vrai que cette lacune est le résultat d'une omission volontaire ou accidentelle⁵⁾, pro-

1) *Op. cit.*, p. 110 et suiv., 106, 122. — *Les Évangiles*, p. xxxi.

2) *I.*, p. 451 et suiv.

3) *Ép. aux Phil.*, xvi.

4) *Id.*, Lightfoot, *I.*, p. 118 et suiv. — Dans le version arménienne qui représente probablement la forme la plus ancienne, l'Épître aux Romains est la septième. Elle tient ainsi avant les épîtres apocryphes, ce qui semble indiquer qu'elle faisait déjà partie de la collection primitive, quand les épîtres apocryphes y furent ajoutées. Cela résulte aussi du fait qu'Éusèbe cite l'Épître aux Romains et les autres indistinctement.

5) *Ibid.*, p. 73 et suiv. — Le ms. de Florence (*Lat. PL. lxx, C. 7*) s'écrit

venant sans doute de ce que le texte de cette épître figurait déjà dans les Actes du martyre. Mais cela même confirme la transmission séparée. Toutefois, autant le fait lui-même paraît sérieusement attesté, autant les conclusions que l'on veut en tirer nous semblent mal fondées. De ce que l'Épître aux Romains n'ait pris place dans le *Corpus epistolarum* ignacien qu'après les autres, il ne résulte pas qu'elle n'ait pas pu être composée au même temps. Cette conclusion n'a de valeur, en effet, que si l'on part de cet *a priori* : le recueil des Épîtres d'Ignace a été formé par Polycarpe, ou par le pseudo-Polycarpe, et transmis de génération en génération, tel que celui-ci l'avait envoyé aux chrétiens de Philippiques. Or, cette assertion manque de preuves à l'appui. Admettons même que les lettres d'Ignace envoyées aux Philippiques sur leur demande, aient formé un *corpus epistolarum* dont la composition n'ait plus varié jusqu'à l'adjonction des lettres interpolées du *vii* siècle. Il n'y a pas lieu de s'étonner que l'Épître aux Romains n'y figure point. Polycarpe écrit aux Philippiques : « Nous vous envoyons les épîtres qu'Ignace nous a envoyées et d'autres, pour autant que nous les avons chez nous. » Il admet implicitement qu'Ignace a encore écrit d'autres lettres dont il ne possède pas le texte. L'Épître aux Romains n'offrait aucun intérêt pour les chrétiens de Smyrne ou des églises asiatiques; puisqu'elle avait pour but de persuader aux Romains qu'ils ne faisaient aucune démarche pour obtenir la grâce du martyr. Les chrétiens d'Asie n'y pouvaient rien. Il n'y a donc aucune vraisemblance que cette lettre ait été envoyée directement de Smyrne à Rome sans être communiquée aux Smyrniens. Comme elle traitait d'un sujet et d'un ordre de préoccupations tout à fait étrangers aux autres épîtres, elle a répondu à d'autres besoins et

seulement à la fin d'une page, au milieu d'un mot de chapitre ou de l'Épître aux Romains, qui est en la place, les Épîtres aux Smyrniens et à Polycarpe sont les deux premières. Les suivantes sont évidemment perdus. Ce qui le prouve c'est, qu'un autre mot, commençant à la Bibliothèque de la Minerve, à Rome (Manuscrits, G. v. 14), et suit sur le précédent, s'arrête exactement à la même moitié du mot, aux yeux à la fin, mais au milieu d'une page, la ligne n'étant pas achevée, donc qu'il y a plusieurs pages blanches à la suite.

n'a été jointe aux autres que plus tard, lorsqu'on a recueilli et groupé les écrits attribués à Ignace, devant un personnage célèbre.

Si l'Épître aux Romains est seule authentique, on a peine à comprendre que la fin du *livre* du *II^e siècle* auquel nous devrions les six autres lettres, ne l'ait ni incorporée à son recueil, ni utilisée dans sa rédaction. M. Renan va jusqu'à soupçonner que celui-ci ne l'aurait pas connue, quoique les citations d'Irénée et du Martyre de Polycarpe attestent combien elle était répandue à l'époque même où il écrivait¹. Alors, pourquoi aurait-il écrit son dithyrambe en faveur de l'épiscopat sous le nom d'Ignace ? Il ne pouvait avoir d'autre raison que de donner plus de prestige à sa thèse en la couvrant de l'autorité d'un martyr ancien et vénéré.

L'indépendance même de l'Épître aux Romains à l'égard des autres me paraît insoutenable. Même si l'on refuse, comme additions postérieures, des passages tels que le chapitre x, où l'auteur dit qu'il écrit d'Ephèse et mentionne ce même Crocus que l'on trouve déjà dans l'Épître aux Ephésiens, ou le chapitre ix où l'auteur demande aux Romains, comme il le fait dans les lettres aux églises d'Asie, une prière d'intercession en faveur de l'Église de Syrie², il n'en reste pas moins que l'Épître aux Romains implique le même voyage d'Ignace, d'Antioche à Rome, à travers l'Asie Mineure, qu'elle mentionne une série de lettres adressées par Ignace aux églises; on y retrouve ce même mélange d'humilité hyperbolique et de glorification par le martyr, qui frappe le lecteur des épîtres aux chrétiens asiatiques, et la même appréhension de ne pas être capable d'accomplir jusqu'au bout la haute

1) Les *Évangiles*, p. xix et xxiii. — En mentionnant les *écrits* du Martyre de Polycarpe comme témoin de l'existence de l'Épître aux Romains vers l'an 160, je reproduis l'argumentation de M. Renan. Je ne nie pas que les expressions semblables ou analogues, rencontrées dans les deux documents, soient empruntées à l'Épître aux Romains. C'est pour cela que je n'ai pas admis le Martyre de Polycarpe parmi les textes qui attestent l'existence des Épîtres ignacéennes ou n'y allude.

2) *Ep. aux Rom.*, vii et ix; *et. Epist.*, xxi; *Magn.*, xiv; *Trall.*, xii. — Voir aussi *Philad.*, x; *Smyrne.*, xi; *Polign.*, vii.

destinée à laquelle l'auteur est appelé'. Si toutes ces lettres ne sont pas du même rédacteur, l'auteur des uns a certainement connu l'autre.

Mais la ne se bornent pas les analogies. L'auteur de l'Épître aux Romains ne combat pas le docétisme; c'est vrai et cela s'explique aisément, puisqu'il écrit à une église qu'il ne connaît pas encore, dont il ignore les controverses intérieures et où il semble, d'ailleurs, que le gnosticisme docète a pénétré plus tard que dans les communautés asiatiques. Mais sa théologie est la même que dans le groupe des six Épîtres; c'est la même doctrine paulinienne exaltée, le même réalisme dans l'insistance sur la vie humaine et la mort véritable du Christ, la même thèse à défaut des mêmes adversaires*. Il y a dans l'Épître aux Romains un souffle et une énergie sombre qui manquent aux autres épîtres; c'est vrai; on avouera que le sujet y prête; Cet enracinement de soi-même au martyre, cet épanchement des préoccupations ardentes qui hantent l'esprit du condamné, portent plus à l'éloquence que le souci du bon ordre dans les communautés ou la réfutation de fausses doctrines. Mais ne trouvons-nous pas dans cette lettre la même style incertain, embrouillé, la même terminologie, les mêmes anacronismes, les mêmes métaphores hardies et souvent bizarres, le même penchant à l'hyperbole perpétuelle dans l'expression, la même exagération-fatigante des idées et des sentiments qui distinguent les six Épîtres**?

4) *E. mac. Ann.*, vol. 7, pl. Epb., 1; XII; *Sagitt.*, 2; — *Ann.*, 17; — *Ann.*, 1; 17; 1; 18; 19; 20; 21; 22; 23; 24; 25; 26; 27; 28; 29; 30; 31; 32; 33; 34; 35; 36; 37; 38; 39; 40; 41; 42; 43; 44; 45; 46; 47; 48; 49; 50; 51; 52; 53; 54; 55; 56; 57; 58; 59; 60; 61; 62; 63; 64; 65; 66; 67; 68; 69; 70; 71; 72; 73; 74; 75; 76; 77; 78; 79; 80; 81; 82; 83; 84; 85; 86; 87; 88; 89; 90; 91; 92; 93; 94; 95; 96; 97; 98; 99; 100; 101; 102; 103; 104; 105; 106; 107; 108; 109; 110; 111; 112; 113; 114; 115; 116; 117; 118; 119; 120; 121; 122; 123; 124; 125; 126; 127; 128; 129; 130; 131; 132; 133; 134; 135; 136; 137; 138; 139; 140; 141; 142; 143; 144; 145; 146; 147; 148; 149; 150; 151; 152; 153; 154; 155; 156; 157; 158; 159; 160; 161; 162; 163; 164; 165; 166; 167; 168; 169; 170; 171; 172; 173; 174; 175; 176; 177; 178; 179; 180; 181; 182; 183; 184; 185; 186; 187; 188; 189; 190; 191; 192; 193; 194; 195; 196; 197; 198; 199; 200; 201; 202; 203; 204; 205; 206; 207; 208; 209; 210; 211; 212; 213; 214; 215; 216; 217; 218; 219; 220; 221; 222; 223; 224; 225; 226; 227; 228; 229; 230; 231; 232; 233; 234; 235; 236; 237; 238; 239; 240; 241; 242; 243; 244; 245; 246; 247; 248; 249; 250; 251; 252; 253; 254; 255; 256; 257; 258; 259; 260; 261; 262; 263; 264; 265; 266; 267; 268; 269; 270; 271; 272; 273; 274; 275; 276; 277; 278; 279; 280; 281; 282; 283; 284; 285; 286; 287; 288; 289; 290; 291; 292; 293; 294; 295; 296; 297; 298; 299; 300; 301; 302; 303; 304; 305; 306; 307; 308; 309; 310; 311; 312; 313; 314; 315; 316; 317; 318; 319; 320; 321; 322; 323; 324; 325; 326; 327; 328; 329; 330; 331; 332; 333; 334; 335; 336; 337; 338; 339; 340; 341; 342; 343; 344; 345; 346; 347; 348; 349; 350; 351; 352; 353; 354; 355; 356; 357; 358; 359; 360; 361; 362; 363; 364; 365; 366; 367; 368; 369; 370; 371; 372; 373; 374; 375; 376; 377; 378; 379; 380; 381; 382; 383; 384; 385; 386; 387; 388; 389; 390; 391; 392; 393; 394; 395; 396; 397; 398; 399; 400; 401; 402; 403; 404; 405; 406; 407; 408; 409; 410; 411; 412; 413; 414; 415; 416; 417; 418; 419; 420; 421; 422; 423; 424; 425; 426; 427; 428; 429; 430; 431; 432; 433; 434; 435; 436; 437; 438; 439; 440; 441; 442; 443; 444; 445; 446; 447; 448; 449; 450; 451; 452; 453; 454; 455; 456; 457; 458; 459; 460; 461; 462; 463; 464; 465; 466; 467; 468; 469; 470; 471; 472; 473; 474; 475; 476; 477; 478; 479; 480; 481; 482; 483; 484; 485; 486; 487; 488; 489; 490; 491; 492; 493; 494; 495; 496; 497; 498; 499; 500; 501; 502; 503; 504; 505; 506; 507; 508; 509; 510; 511; 512; 513; 514; 515; 516; 517; 518; 519; 520; 521; 522; 523; 524; 525; 526; 527; 528; 529; 530; 531; 532; 533; 534; 535; 536; 537; 538; 539; 540; 541; 542; 543; 544; 545; 546; 547; 548; 549; 550; 551; 552; 553; 554; 555; 556; 557; 558; 559; 560; 561; 562; 563; 564; 565; 566; 567; 568; 569; 570; 571; 572; 573; 574; 575; 576; 577; 578; 579; 580; 581; 582; 583; 584; 585; 586; 587; 588; 589; 590; 591; 592; 593; 594; 595; 596; 597; 598; 599; 600; 601; 602; 603; 604; 605; 606; 607; 608; 609; 610; 611; 612; 613; 614; 615; 616; 617; 618; 619; 620; 621; 622; 623; 624; 625; 626; 627; 628; 629; 630; 631; 632; 633; 634; 635; 636; 637; 638; 639; 640; 641; 642; 643; 644; 645; 646; 647; 648; 649; 650; 651; 652; 653; 654; 655; 656; 657; 658; 659; 660; 661; 662; 663; 664; 665; 666; 667; 668; 669; 670; 671; 672; 673; 674; 675; 676; 677; 678; 679; 680; 681; 682; 683; 684; 685; 686; 687; 688; 689; 690; 691; 692; 693; 694; 695; 696; 697; 698; 699; 700; 701; 702; 703; 704; 705; 706; 707; 708; 709; 710; 711; 712; 713; 714; 715; 716; 717; 718; 719; 720; 721; 722; 723; 724; 725; 726; 727; 728; 729; 730; 731; 732; 733; 734; 735; 736; 737; 738; 739; 740; 741; 742; 743; 744; 745; 746; 747; 748; 749; 750; 751; 752; 753; 754; 755; 756; 757; 758; 759; 760; 761; 762; 763; 764; 765; 766; 767; 768; 769; 770; 771; 772; 773; 774; 775; 776; 777; 778; 779; 780; 781; 782; 783; 784; 785; 786; 787; 788; 789; 790; 791; 792; 793; 794; 795; 796; 797; 798; 799; 800; 801; 802; 803; 804; 805; 806; 807; 808; 809; 810; 811; 812; 813; 814; 815; 816; 817; 818; 819; 820; 821; 822; 823; 824; 825; 826; 827; 828; 829; 830; 831; 832; 833; 834; 835; 836; 837; 838; 83

[illegible]

1) Ap. une Nom.; Suppression (selon choix des adjectifs composés avec H-);
 2) H- pour: préfixe absent; ou (choix de H-) et (réaction, etc.);
 ommission l'antithèse de ce caractère avec H-; ou: usage de mot générique

La contradiction signalée entre l'Épître aux Romains et les autres n'a aucune importance, à supposer même qu'elle soit réelle. Ici encore nous prenons l'auteur en flagrant délit d'exagération. « J'écris à toutes les églises, ilscus-nous, au chapitre iv, et je leur mands à toutes que je meurs de mon plein gré pour la cause de Dieu, si du moins vous ne m'en empêchez pas. » L'expression « toutes les églises » est une hyperbole évidente. Il n'est pas nécessaire de s'y arrêter¹. Ce qui paraît plus grave, c'est que les six épîtres ne renferment pas de passages correspondants; on en conclut qu'Ignace n'a pas pu les écrire. Il semble qu'il y ait là une erreur d'interprétation. Les mots *ἐπεὶ οὖν ἐγὼ μέλλω ἀποθανεῖν* « si du moins vous ne m'en empêchez pas » sont une restriction au verbe *ἀποθανεῖν* et non pas à toute la phrase. Ignace n'entend pas dire aux Romains qu'il a écrit à toutes les églises : « Je mourrai pour Dieu, à moins que les Romains ne m'en empêchent », mais, après leur avoir annoncé qu'il a communiqué aux églises sa mort prochaine, il ajoute « si du moins vous ne m'en empêchez pas ». C'est un argument à l'adresse des chrétiens de Rome pour leur persuader de ne pas chercher à lui épargner le martyre. Que penserait-on de lui si, après avoir écrit de tous côtés qu'il allait mourir pour la sainte cause, il se soulevait au supplice à la dernière heure? Or, il est incontestable que dans les autres épîtres Ignace fait allusion à sa mort prochaine, quand il parle de ses chaînes glorieuses et qu'il demande aux églises de le soutenir par leurs prières². Nous cherchons en vain

comme dans les Lettres aux Magnésiens et aux Philadelphiens; « Je souffrirai / les chaînes sacrées avec le père; la lutte avec les bêtes; mon combat contre / les ennemis sacrés; et j'attends le martyre sacré à la vie et à la grâce / du combat sacré à la mort; et je suis prêt à mourir; Pour vous qui / priez; et j'attends les chaînes sacrées; chaînes et chaînes de la fin; et / l'éternité. — L'étude très minutieuse que M. Lightfoot a faite de la terminologie / des diverses épîtres, prouve que la langue de l'Épître aux Romains offre les plus / étroits analogies avec celle des autres épîtres (I, p. 295 à 312).

1) Dans l'Ep. à Polycarpe, nous lisons en ch. viii: « Comme je n'ai pas pu / venir à toutes les églises à cause de mon départ subit de Trane pour Naples... » / C'est l'un pourrait conclure, qu'Ignace avait évidemment l'intention d'écrire à toutes / les églises. Il n'aurait le rappeller ses deux passages; l'hyperbole est le même.

2) Ep. aux Eph., xi; 12; Magn., i; xiv; Trall., iv; 20; Philad., v; Smyrn., / vi; 31; Paph., vii.

la contrefaçon. Bien loin de voir ici un argument contre l'authenticité des six Épîtres, nous y trouvons plutôt un indice favorable à la communauté d'auteur. Si l'on veut bien admettre que le tuteur auquel on attribue les six Épîtres a certainement connu l'Épître aux Romains, comme nous venons de le montrer, on croira difficilement qu'il n'ait pas fait dans son autre apocryphe une part plus large à l'annonce du martyr. Il aurait eu là un excellent moyen pour donner à son œuvre une apparence de légitimité.

L'absence des préoccupations ecclésiastiques, dont les six Épîtres sont toutes pénétrées, semble être la plus grave des objections contre l'identité de l'auteur. C'est ici surtout que le jugement du critique sur la relation entre l'Épître aux Romains et les autres est déterminé par l'opinion qu'il s'est faite de la nature et de la valeur de ces dernières. Si les six Épîtres ne sont, à ses yeux, que des écrits de tendance, des plaidoyers destinés à défendre la cause épiscopale en la mettant sous le patronage d'un glorieux martyr, il aura l'impression très nette que l'Épître aux Romains ne peut pas être du même auteur, parce qu'elle est tout à fait étrangère à l'ordre de préoccupations qui anime l'esprit du tuteur et qui, seul, l'a poussé à écrire. Mais si les six Épîtres nous apparaissent, au contraire, comme des écrits de circonstance, inspirés à un chrétien antiochien et exalté par la situation ecclésiastique des communautés auxquelles il s'adresse, il n'y a plus de motif pour vouloir que tous ses autres écrits soient consacrés au même but. On comprend dès lors sans aucune difficulté que la différence des destinataires ait entraîné une différence complète des sujets traités. En écrivant aux communautés grecques d'Asie, Ignace insiste vivement sur la discipline et l'ordre ecclésiastique ; c'est, sans doute, que ces communautés ont besoin d'être rappelées à l'ordre. En écrivant aux chrétiens de Rome, Ignace leur parle d'une question personnelle qui lui tient fort à cœur. On ne voit pas pourquoi il aurait dû leur adresser en même temps des admonitions disciplinaires. Il ne connaît pas encore cette communauté de Rome, il n'a pas conféré avec ses représentants comme il a fait à Smyrne avec les

délégués des églises d'Asie. D'ailleurs, la période d'agitation gnostique n'est pas encore ouverte à Rome et les profondes divisions qu'elle fera naître, ne se sont pas encore produites. Est-il même bien certain que l'unité épiscopale fût déjà établie à Rome au commencement du *iv* siècle? A notre avis c'est extrêmement douteux¹.

Sans aborder d'aussi grosses questions, il suffit de constater que les particularités distinctives de l'Épître aux Romains s'expliquent aisément dans l'hypothèse de l'authenticité des six Épîtres, tandis que les rapports de cette épître avec les autres deviennent inexplicables dans l'hypothèse contraire.

VIII

La solution préconisée par M. Harnack, pour concilier l'authenticité du témoignage d'Ignace avec les conclusions historiques tirées de tous les autres documents du *iv* siècle, est très séduisante en théorie, mais elle offre un caractère trop artificiel pour qu'on puisse l'adopter sans autres preuves. Il est vrai que dans les successions épiscopales d'Antioche, telles que les donne la *Chronique* d'Eusèbe, les dix premiers noms de la liste, jusqu'à Philletus, contemporain de l'évêque de Rome, Calliste, sont en général assignés à une date qui est de quatre ans postérieure à la date de l'évêque de Rome correspondant, tandis que pour les neuf derniers, la date de leur accession au siège d'Antioche précède en général d'une année l'accession de l'évêque de Rome parallèle. M. Harnack en conclut que cette chronologie est arbitraire, qu'Eusèbe, s'en référant peut-être pour la première partie de la liste aux données de Jules Africain, a simplement disposé le nom d'évêques transmis par la tradition, suivant un schématisation inspiré par les successions épiscopales du siège romain, et que, par conséquent, ses indications chronologiques sont dénuées de valeur sur ce point. En outre, Eusèbe ne mentionne que quatre évêques d'Antioche pendant les soixante-dix-

¹ Je me réserve d'en revenir ailleurs sur cette question.

limit aux qui s'étendent de l'an 197, date de la mort d'Ignace, à l'an 185, date probable de la mort de Théophile. M. Harnack, se fondant sur les analogies des successions épiscopales à Rome et à Alexandrie, estime qu'une période aussi longue comporte plus de quatre carrières épiscopales normales. En prenant une moyenne de douze ans pour chaque évêque, soit quarante-huit ans pour les quatre, on est amené à placer l'avènement du premier, Héron, et par conséquent la mort de son prédécesseur, Ignace, aux environs de l'an 138.

Même en admettant l'exactitude de ces observations, il y aurait beaucoup à reprendre aux conclusions qu'en tire M. Harnack. Établir la possibilité d'une continuité chronologique n'équivaut pas à en démontrer la vérité. Or, il n'y a aucun fait, aucun témoignage positif à l'appui de son hypothèse. Mais il y a plus. Le schématisme découvert par l'ingénieux historien n'est pas aussi régulier qu'il le faudrait, pour que l'on puisse y reconnaître le principe dont Eusèbe s'est inspiré en fixant la chronologie des évêques d'Antioche. La fréquence de l'intervalle de quatre ans entre l'avènement de ces évêques et celui de leurs collègues romains s'explique, d'une façon plus naturelle, semblait-il, par l'hypothèse que les documents où Eusèbe a puisé ses renseignements, comportaient une chronologie par olympiades et qu'en transposant leurs données chronologiques en années du l'ère d'Abraham, il a régulièrement adapté la même année de chaque olympiade comme terme correspondant, excepté dans les cas où un renseignement d'origine différente lui permettait de déterminer plus exactement à laquelle des quatre années de l'olympiade il devait donner la préférence. Les exceptions au principe s'expliquent ainsi. M. Lightfoot qui a soumis le savant travail de M. Harnack à une critique très minutieuse ¹, a fort bien admis tout ce qu'il y a d'arbitraire dans l'application du principe de la durée moyenne d'une charge publique aux données de la chronologie. De ce que la durée moyenne d'un évêque à Rome ou à Alexandrie, en ^{II} siècle, a été de douze ans

¹ Cp. *ib.*, II, p. 422 et suiv.

certain, il n'est pas permis de conclure qu'il a dû en être de même à Antioche. Eusèbe place le mort de Théophile, évêque d'Antioche, en 177, mais en 185¹ ; il signale le martyre d'Ignace à la suite de la dixième année de Trajan, en 107, sans préciser autrement. En distribuant la période de soixante-dix ans, comprise entre ces deux dates, sur quatre évêques successifs, nous obtenons une moyenne de dix-sept ans et demi pour chacun d'eux. Personne ne peut soutenir que ce soit là une durée anormale. D'ailleurs, il serait aussi légitime de conclure à l'omission d'un nom dans la liste des évêques que de supposer que l'avènement de Héron, le premier de ces quatre directeurs de la communauté d'Antioche, a été antérieur de vingt ans, afin de pouvoir conserver à son prédécesseur Ignace la qualité de disciple immédiat des apôtres. La conclusion adoptée par M. Harnack, de préférence à toutes les autres qui ne seraient ni plus ni moins rassemblables, est trop manifestement inspirée par le désir de ramener le martyre de l'évêque Ignace à une date, où les théories épiscopalistes des Lettres que nous avons de lui soient en désaccord moins flagrant avec les idées de la chrétienté ambiante.

Non seulement elle est dépourvue de preuves, mais encore elle est inconciliable avec la seule donnée tant soit peu ferme que nous rencontrons dans l'ensemble des traditions relatives à Ignace. Soit on adopte les calculs de M. Harnack, en effet, Ignace aurait subi le martyre sous le règne d'Adrien (117-138) ou même au début du principat d'Antonin le Pieux. Or, s'il est un fait sur lequel toute l'antiquité chrétienne soit d'accord dans l'histoire d'Ignace, c'est que sa condamnation et son supplice eurent lieu sous Trajan. Le seul auteur, à ma connaissance, qui assigne cet événement au règne d'Adrien, est un certain Jarn, dit Madabiar,

1) Théophile d'Antioche meurt certainement quelques années plus tard que 177, puisqu'il est le Viergeulogis de Chrysostome (*Ad Antioch.* in, 21) qui allie jusqu'à la mort de Marc Aurèle. Il mourait donc encore au commencement du règne de Commode. Cela prouve que les dates données par Eusèbe ne sont pas d'une exactitude chimérique même pour des évêques importants et connus de si près du public. Mais pour approcher à sa juste valeur le raisonnement de M. Harnack, il faut considérer la date acceptée par Eusèbe et non la date rectifiée.

évêque de Nikéa¹. Mais cet auteur, dénué de toute espèce de sens critique, confond évidemment Adrien et Trajan, puisqu'il présente Adrien comme successeur de Nerva. A moins de repousser entièrement la tradition relative à Ignace, il faut admettre qu'il mourut martyr sous le règne de Trajan.

L'hypothèse de M. Harnack devait être examinée avec soin, car, dans l'histoire des origines de l'épiscopat, la valeur du témoignage d'Ignace n'est plus la même et ses *Épîtres* datent de l'an 140 environ, que si elles sont du premier quart du II^e siècle. Mais il nous importe peu au point de vue où nous l'étudions, et qui est, à dire vrai, le seul réellement intéressant pour l'histoire de l'Eglise, qu'il soit mort en 107 ou en 115 ou en toute autre année de la seconde partie du règne de Trajan. Les longues et minutieuses discussions pour fixer exactement l'année et le jour du martyre ne peuvent pas aboutir, parce qu'elles portent sur un problème dont les données sont incertaines ou contradictoires. Eusèbe lui-même ne semble pas avoir eu de renseignements exacts à ce sujet. Dans sa *Chronique* il groupe sous l'année 2122 d'Abraham, qui est la dixième année de Trajan, n'est-à-dire au milieu du règne de ce prince, les diverses persécutions contre les chrétiens dont il a connaissance à cette époque, l'exécution de Syméon, fils de Cléopas, évêque de Jérusalem, celle d'Ignace, évêque d'Antioche, et les condamnations prononcées par l'empereur contre les chrétiens « d'une certaine province » (*enjoyouan province*). On voit combien cette notice manque de précision. Néanmoins il est fort probable que la tradition ultérieure, notamment celle des divers Actes du martyre, qui s'accordent sur l'an 9 de Trajan, n'a pas d'autre origine. La version différente conservée par le *chronographe* du VI^e siècle, Jean Malala, qui mentionne le martyre d'Ignace après le tremblement de terre de l'an 115 à Antioche², a quelque chose de plus séduisant, parce

1) Cf. Lightfoot, *op. cit.*, t. I, p. 446. Le *Chronique* de Jean de Nikéa ou Jean Malakitar date de la fin du VII^e siècle. L'original est perdu. Il en existe une traduction éthiopienne, faite d'après Eusèbe, dans les mss. de la Bibliothèque vaticane et de Berlin-Museum.

2) *Chronographe* (éd. de Bonn), XI, p. 275 et 276. La notice est reproduite

qu'elle fait coïncider les poursuites avec un séjour prolongé de l'empereur Trajan dans la capitale syrienne et qu'elle permet de rattacher la persécution à l'une de ces catastrophes qui allumèrent bientôt tous les collaires de la foudre païenne contre les chrétiens. Mais Jean Malala, tout syrien qu'il soit, et pour bien informé qu'il ait pu être des traditions de son pays, est un historien trop inexoré pour que son témoignage, d'ailleurs bien tardif, puisse être admis comme décisif. Il vaut mieux suspendre son jugement que de se prononcer d'après des documents d'une valeur aussi douteuse.

A plus forte raison ne faut-il pas songer à retrouver le jour du martyre. Les diverses traditions grecques et latines sont ici en désaccord formel. Il y a eu enchevêtrement et confusion des dates de la condamnation, de l'exécution et de la translation, légendaire ou réelle, des reliques d'Ignace. Nous renvoyons à la minutieuse discussion de M. Lightfoot les lecteurs desireux de se livrer à une étude approfondie sur cette question¹. Toute l'érudition déployée à ce propos ne parvient pas à combler les lacunes ou à concilier les contradictions des textes. Pour nous, les Épîtres d'Ignace datent de la seconde moitié du règne de Trajan, c'est-à-dire de la période comprise entre l'an 107 et l'an 118, sans que nous puissions préciser davantage.

(A suivre.)

JEAN REVILLÉ.

par M. Lightfoot (*op. cit.*, t. I, p. 57). Voir le témoignage du martyrologe de Jean Malala par M. L., II, p. 438 et suiv. Le dernier éditeur met quelque peu en doute ce témoignage. Si l'on admet, en effet, qu'il est exact, il en résulterait qu'Ignace était le martyr d'Antiochie, non à Héra, et par conséquent les Épîtres seraient antiochiennes, puisqu'elles nous présentent Ignace durant sa transportation à Rome. Telle a été la thèse soutenue par M. Vieillein de Zurich. Il est certain que les arguments en faveur de l'authenticité des Épîtres ont beaucoup plus de poids que le témoignage de Jean Malala. Mais il n'y aurait rien d'étonnant à ce que cet auteur ait raconté, dans le cours des traditions qu'il rapporte sans aucun esprit critique, quelques éléments de vérité entrecroisés avec la tradition locale ou même de nombreuses légendes.

¹ *Op. cit.*, II, 118 et suiv.

LES ORIGINES DU TAOÏSME

Lorsqu'apparaît dans l'histoire un de ces brillants météores qui éclairent d'un jour exceptionnel la marche de l'humanité, on lui fait le plus souvent honneur de la somme totale de lumière dont le monde a été inondé au moment de son apparition. C'est du moins la tendance de l'esprit populaire, d'agir de la sorte : pour une découverte, pour une innovation, il lui faut une étiquette ; et il est bien rare qu'il n'attribue pas à un seul homme la formule entière d'une idée nouvelle. L'esprit scientifique est moins rapide dans ses conclusions : il estime de son devoir de remonter le cours des âges, d'interroger les sibylles et de s'enquérir si un travail bien plutôt collectif qu'individuel n'a pas rendu possible l'éclatement d'une doctrine dont le germe était depuis longtemps semé. C'est de cette manière que la science se préoccupe uniquement des questions d'origine. Le résultat de nos recherches est presque toujours de constater qu'une œuvre considérable de pensée n'est jamais accomplie sans le concours de nombreux collaborateurs.

Le philosophe Lao-tse a certainement été un de ces brillants météores, et son apparition semble d'autant plus extraordinaire que, malgré bien des savantes investigations, il n'a guère paru possible, jusqu'à ce jour, de lui reconnaître des devanciers.

Les Chinois, tout au moins ceux qui appartiennent à l'École confucéiste des Lettrés, considéraient ce philosophe comme l'initiateur du taoïsme. A peu près contemporain du bouddha Çakya-Mouni, on a supposé qu'il avait eu connaissance du premier essai du bouddhisme indien. Ses fonctions d'archiviste de la

Ces faits fournissent un argument en faveur de cette hypothèse. Les souverains de la dynastie régnante des Tcheou avaient, en effet, pendant longtemps établi leur résidence dans la province de Chen-si, à l'ouest de la Chine, du côté de l'Inde; et on en concluait à l'existence de relations effectives entre les deux pays. Il devait, en outre, se trouver, dans la bibliothèque royale, quelques récits du fameux voyage de Mou-wang dans les contrées énigmatiques de l'Occident lointain¹.

De telles suppositions, malgré leur ingéniosité, sont fort insuffisantes. La distance de Chen-si à l'Himalaya est bien considérable, surtout si l'on tient compte des faibles moyens de locomotion dont on disposait à cette époque. Rien ne nous autorise à croire que des rapports réguliers aient même été déjà établis entre l'Inde et la province chinoise du Sse-tchuen, qui était bien plus rapprochée du Tibet et des pays Birmanes que celle du Chen-si. Quant au voyage de Mou-wang à la montagne mystérieuse de Kouen-lou, il ne nous apparaît jusqu'à présent que comme une légende, sinon comme une entreprise absolument dépourvue de réalité.

Plusieurs anciens missionnaires ont cru trouver à leur tour, dans les récits des tao-ssé, prétendus sectateurs de la doctrine de Lao-tse, des réminiscences de la Bible², et même la preuve que Dieu avait accordé aux habitants du Céleste Empire une sorte de révélation anticipée³. Abel-Rémusat a fait plus : il n'a pas hésité à reconnaître la présence du mot *Jéhovah* dans trois syllabes du *Tao-ssé Keng*⁴. L'opinion des savants missionnaires de Péking, en tête desquels il convient de citer le P. Prémare, partisan de l'origine hindoue de certaines traditions taoïstes, a été combattue avec succès par d'autres membres éminents du clergé catholique, notamment par les PP. Régis, Lacharme et Visdelou. Quant à l'identification de trois signes chinois du Livre de la Voie et de la Vertu avec le nom hébreu de Jéhovah,

1) Pauthier, *Chine*, p. 112.

2) *Mémoires concernant les Chinois*, t. I, p. 101.

3) Stanislas Julien, *Le Livre de la Voie et de la Vertu*, introd., p. II.

4) Abel-Rémusat, *Revue sur Lao-tseu*, p. 32.

elle a été contestée par Stanislas Julien¹ et, depuis lors, aucun orientaliste sérieux n'a plus cherché à soutenir de nouveau la vraisemblance d'une pareille supposition².

Le fait souvent rapporté que Lao-tse a été le contemporain de Pythagore³, s'il ouvre le champ à de curieuses hypothèses, ne nous autorise pas davantage à assigner une origine étrangère aux doctrines de l'illustre contemporain de Confucius.

Faut-il maintenant conclure de l'absence d'indices positifs sur les relations supposées entre le pays des Tchou et le reste du monde, que Lao-tse a créé de toutes pièces, sans y avoir été conduit par aucun travail intellectuel antérieur, les étonnantes théories spéculatives auxquelles on a donné son nom? On bien peut-on découvrir, dans les plus anciens livres de la Chine, des précédents qui expliquent la manifestation, au vu^e siècle avant notre ère, de ce génie tout à la fois profond, bizarre et original? Telle est la question qui se pose avant toute autre, lorsqu'on aborde l'étude du Taoïsme et de ses origines.

Il m'a toujours paru que le *Tao-té King*, malgré de fâcheuses obscurités et d'apparentes contradictions, reposait sur un ensemble trop complexe d'aperçus philosophiques pour qu'il soit vraisemblable de l'attribuer au labeur d'un seul homme. Le système de Lao-tse témoigne en effet d'une puissance de conception qu'on chercherait en vain dans l'enseignement de Confucius qui vivait cependant à la même époque et dans le même milieu. Les Taoïstes, dans leurs luttes avec les Lettrés, n'ont pas omis de faire valoir cette supériorité de leur maître⁴, et les savants du monde occidental ont, pour la plupart, ratifié cette appréciation. L'hypothèse suivant laquelle Lao-tse aurait eu des précurseurs est donc vraisemblable, mais elle a besoin d'être démontrée. Malheureusement les textes qui constituent la littérature précon-

1) *Lib. cit.*, introd., pp. vi-vm.

2) Voy. cependant M. J. Edkins, dans la *China Review*, 1884-85, p. 12.

3) On rapporte que Pythagore naquit à Samos vers 530 avant notre ère, ou, suivant d'autres autorités, en 572. Le date de sa mort est également incertaine: on la fixe tantôt à l'an 509, tantôt à l'an 472.

4) Chénopie, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, t. I, p. 251.

fondateurs sont fort rares et bien des doutes subsistent encore au sujet des interpolations qui ont pu être introduites dans ceux dont l'authenticité est généralement reconnue. Les progrès des études sinologiques commencent à peine à projeter de faibles lueurs sur ce problème en apparence inextricable de critique philosophique et religieuse. C'est seulement par l'étude de l'état de la civilisation chinoise dans la haute antiquité et par la lecture de quelques philosophes taoïstes antérieurs à notre ère, dont il n'existe pas encore de traduction européenne, qu'il sera possible d'entrevoir comment ont pu se produire en Chine, les conceptions en apparence si primitives du fondateur de la grande école du Tao.

La Chine antérieure au vi^e siècle avant notre ère ne nous est connue jusqu'à présent que par les ouvrages de Confucius, ou du moins par les livres antiques dont il ne nous a transmis le texte qu'après lui avoir fait subir de regrettables mutilations. Le célèbre naturaliste de Lou, on le sait, n'hésita pas à supprimer dans ses livres ce qui lui semblait de nature à corrompre l'esprit public et, sans doute aussi, ce qui s'accordait mal avec les principes qu'il avait à cœur de répandre parmi ses compatriotes. On rapporte, par exemple que, sur plus de trois mille pièces de vers recueillies dans ses voyages et surtout dans les archives royales des Tchou, Confucius n'en conserva qu'un dixième¹. Des doutes ont été soulevés, il est vrai, par un savant sinologue anglais, sur l'exactitude de cette déclaration émise en termes formels par le grand historiographe Sse-ma Tsien, dans ses « Mémoires » qui l'on considère avec raison comme une des sources les plus sûres de l'histoire ancienne de la Chine. Le même sinologue repousse également le témoignage du célèbre analyste Ngou Yang-sien qui, à son tour, n'a pas hésité à dire que le travail d'expurgation de Confucius n'avait pas seulement porté sur des suppressions de strophes de vers, mais qu'il avait même consisté dans des changements de mots ou de caractères.

Des déclarations empruntées à de pareilles sources ne sont pas

1) Sse-ma Tsien, *Se-Mi*, liv. xvi, p. 21.

de celles qu'on cherche aisément; et l'affirmation de l'illustre écrivain, qualifié par les sinologues du titre « d'Hérodote de la Chine », pèsera toujours d'un grand poids sur le verdict de l'érudition, au sujet des origines et du mode de composition du *Cai King*¹.

L'ouvrage qu'on appelle communément en Europe le « Livre sacré des Annales » ou la « Bible des Chinois », n'a pas été plus heureux. Le P. Amiot a fort bien remarqué qu'en le publiant on avait eu bien moins l'intention de transmettre à la postérité un livre d'histoire qu'un recueil de maximes réunies dans un intérêt gouvernemental. Les documents qui ont servi à le composer n'avaient évidemment pas ce caractère; mais on a transformé de parti pris ce qui était primitivement un corps d'annales en un véritable traité d'économie politique. Pour parvenir à ce résultat, Confucius dut réduire de moitié le texte du *Chou King* qui se composait de cent chapitres, afin de n'y comprendre que les choses qui pouvaient servir aux intérêts de sa propagande².

Les livres publiés par l'École dite des Lettres, étant à peu près les seuls qui soient parvenus jusqu'à nous dans des conditions satisfaisantes d'authenticité³, on comprend combien il est difficile de connaître l'état intellectuel de la Chine primitive, dont ils ne nous font envisager qu'une seule face. Cependant tout espoir de projeter la lumière sur l'évolution philosophique et religieuse de la haute antiquité chinoise n'est pas absolument perdu; et bien que Confucius se soit attaché à faire disparaître jusqu'à la moindre allusion au Taoïsme, la lecture même de ses propres ouvrages nous révèle des traces de croyances bien différentes de

¹ Vey, M. J. Legge, dans ses *Chinois Classiques*, t. IV, part. 1, p. 7; et *Mémoires* concernant les Chinois, par les missionnaires de Péking, t. VIII, p. 103.

² Le P. Amiot, dans les *Mémoires concernant les Chinois*, t. II, pp. 82 et 83. — Le développement du *Chou-king* fait par l'empereur Hien-tsong est intitulé *Si-mou-ti-tché*, c'est-à-dire « le Livre du développement ».

³ Les Chinois possèdent un assez grand nombre d'ouvrages qui sont connus comme des productions littéraires et philosophiques des temps antérieurs à Confucius; mais la plupart d'entre eux sont des écrits apocryphes qui n'ont guère de véritablement ancien que le titre, de sorte qu'il est bien difficile de reconnaître ceux où on pu se assurer des notions de traditions populaires antérieures et d'ailleurs perdues.

celles qu'on peut rattacher à l'ensemble de la doctrine préconisée par les *King*. Ce sont ces croyances qui, de plus en plus disséminées dans les classes supérieures de la nation, avaient sans doute provoqué la réaction dont le *Tao-té King* nous donne un si remarquable exemple.

Bien que nous manquions encore de preuves suffisantes pour l'établir d'une manière définitive, il y a lieu de croire qu'il existait en Chine, avant le siècle de Lao-tse, une véritable littérature tacite. Les écrits des successeurs immédiats de ce philosophe, ceux de Liéi Yu-kou et de Tchouang-tcheou en particulier, renferment des citations d'auteurs anciens qui professaient évidemment des opinions subversives aux yeux des partisans de la doctrine de Confucius. Les passages cités de ces auteurs sont peut-être par fois apocryphes; mais il est probable qu'ils renferment des idées très répandues chez les Chinois des premières dynasties¹. Tandis que les Confucéistes venaient soutenir les avantages du principe autoritaire, de la hiérarchisation de la société, de la réglementation rigoureuse de la famille, des mœurs, et tout particulièrement du cérémonial et de la politesse, la réaction tacite leur opposait l'esprit de réforme avec une tendance assez marquée vers le scepticisme². Les écrits des continuateurs de Lao-tse sont émaillés de fines ironies, de critiques mordantes qui démontrent leur caractère indépendant et parfois même un peu révolutionnaire. Tandis que Confucius et ses disciples pouvaient exprimer librement leur pensée, on sent que les successeurs de Lao-tse étaient gênés pour annoncer la leur. Les anciens tacites n'ont évidemment pu vivre, en présence de leurs puissants rivaux, qui parce qu'ils comptaient de nombreux appuis dans le peuple.

C'est donc par la critique de certains passages des *King* et par

1) On suppose qu'il existait même en Chine, dans le siècle qui suivit celui de Confucius, des livres de la haute antiquité où était enseignée la doctrine du *Fe Yau* ou de la « Grande Voie ». Le philosophe taoïste Tchouang-tse prétend les avoir vus. (Mémoires concernant les Chinois, t. IX, p. 290.)

2) Voyez, à ce sujet, les vues ingénieuses de M. Henri Faber, dans la *Chine Ancienne* de 1884-85, p. 223, 229 et pass.

l'examen d'un petit nombre de fragments d'anciens écrits taoïstes mentionnés par les successeurs immédiats de Lao-tse, qu'on pourra se former d'abord une idée de la religion populaire des premiers Chinois, et subsidiairement du mouvement de protestantisme religieux qui devait préparer l'éclosion de la philosophie du *Tao-tch Keng*.

Malgré les efforts de Confucius pour effacer les vestiges de la vieille religion chinoise, et plus encore ceux de la réaction taoïste, il est facile de reconnaître d'une part que les cinq *King* proprement dits n'appartiennent pas à un seul et même courant d'idées, et de l'autre qu'il a été impossible à leur compilateur de cacher une foule de particularités qui trahissent l'existence, chez les Chinois primitifs, d'un vaste polythéisme ¹.

Un des cinq *King*, tout au moins, le *Fih Keng* ou « Livre des Transformations », en dépit des incertitudes qui subsistent sur sa provenance, sa nature et son contenu, semble appartenir à un système moral et religieux très distinct de celui de Confucius. On rapporte que ce livre échappa au décret incendiaire rendu par l'empereur Chi-Huang-ti, sur la proposition de son ministre Li-ssé, parce qu'il servait à l'enseignement de la magie, fort en honneur à cette époque. Il est probable aussi qu'il a été sauvé de la destruction, par ce fait qu'il se rattachait, dans une certaine mesure, à la doctrine taoïste devenue celle de l'État, sous la courte mais mémorable dynastie des Tsin ².

Le *Fih-King* est obscur, — je pourrais presque dire inintelligible, — pour les Chinois aussi bien que pour les Européens. La

1) M. Edkins a remarqué qu'un certain nombre d'idées considérées comme taoïstes se retrouvaient également dans l'œuvre de Confucius (Chine, *Revue*, 1884-85, p. 11). La plupart de ces idées me semblent appartenir au travail intellectuel général qui devait produire par la suite la doctrine réformée dans le *Tao-tch Keng*; et si on les rencontre dans les ouvrages publiés par Confucius, c'est parce qu'il était à peu près impossible à ce sage philosophe de ne pas y laisser transparaître quelques-unes des notions philosophiques et religieuses qui étaient celles d'une grande partie du peuple chinois à l'époque de son prédicantisme.

2) Plusieurs manuscrits du *Fih Keng* ont été classés parmi les livres taoïstes dans le Catalogue de la Bibliothèque impériale de Péking. (Voy. *Sin-tou sin-tou-tseu-tien-tsing* 1884-85, liv. 119, p. 64-65.)

signification primitive de ses trigrammes, où l'on veut découvrir des préceptes de philosophie morale et pratique, a été plusieurs fois perdue, et la manière dont les plus anciens commentateurs les ont expliqués, laisse du doute dans l'esprit des savants occidentaux comme dans celui des orientalistes. Le peu que nous pouvons comprendre de ce livre bizarre et énigmatique suffit sans doute pour lui assigner une origine différente de celle des autres *K'ing*, mais ne nous en dit point assez pour établir qu'il renferme des affinités certaines avec les théories fondamentales du Taoïsme, ou de moins du Taoïsme tel qu'il nous apparaît avec le livre de Lin-tse.

Ce que nous savons de l'ancienne religion polythéiste de la Chine est, d'autre part, trop rudimentaire pour que nous puissions y trouver la preuve de l'hypothèse relative à des précurseurs de Lao-tse. Il semble toutefois que l'étude de cette religion, en nous faisant connaître l'état intellectuel des premiers Chinois, nous prépare avantageusement à envisager sous son véritable jour le sujet qui nous occupe. Et nous pouvons, je crois, espérer des résultats de cette étude, à la condition de parvenir à dégager le polythéisme originaire de la Chine des superfétations modernes qui sont l'œuvre des fausse. Un tel travail d'élagation est des plus délicats, jule reconnais. Il semble que les prétendus sectateurs de la philosophie de Lao-tse ont tout fait pour en altérer le caractère original et pour introduire dans leurs habitudes religieuses une multiplicité de pratiques et d'objets d'adoration à la fois sans logique, sans mesure et sans connexion réelle avec le véritable Taoïsme¹.

Le mythe de *Pao-kou*, par exemple, qu'un savant orientaliste a cru pouvoir identifier avec celui du *Mémeu* indien², a été mis en lieu et place du *Tao* sous les Han orientaux, c'est-à-dire de 56 à 220 ans après notre ère. Il n'en est question ni dans les « Mémoires » du *Sse ma Tsién*, ni dans les autres historiens officiels. On ne saurait donc le considérer — du moins dans la forme sous laquelle

1) Wylie, *Notes on Chinese Literature*, p. 171.

2) Pauthier, *Chine*, p. 22.

les auteurs indigènes nous le représentent — comme une tradition authentique de la Chine primitive. Il n'est cependant pas impossible que ce mythe ait été emprunté à des sources étrangères. Un auteur de la dynastie des Soung, nommé Lo-pi, en parla au début de son ouvrage intitulé *Loü-chi*¹; mais cet ouvrage, malgré une certaine célébrité dont il jouit en Chine, n'a de valeur historique que dans de très rares endroits, et il convient de le considérer comme en écho des légendes multiples recueillies longtemps après la mort de Lao-tse par les écrivains taoïstes. Dans le passage en question, Lo-pi présente l'abouti ou réçu de la création conçu d'après un système cosmogonique dont on rencontre des traces la *Fa-kang*, et qui pourrait bien appartenir à la période évolutive durant laquelle les Chinois ont essayé de donner un corps à leurs premières conceptions religieuses. Ce système, ou l'on voit combinées les transformations successives du *Tai-yi* ou Grande Unité initiatrice et originelle avec le dualisme du *Yin* et du *Yang*, ou principes femelle et mâle, se retrouve exposé tout au long dans le livre du philosophe Liou-tse. Des métamorphoses de la Grande Unité dérive la Substance universelle, en partie subtile, en partie pesante. La partie subtile, par sa pureté et sa légèreté, s'élève et forme le Ciel; la partie lourde, par son impureté et sa pesanteur, tombe et forme la Terre; de leur essence, produite dans des conditions harmonieuses, naît l'Homme, qui réunit ainsi la *Séant* ou Série Trinitaire des éléments constitutifs de la création².

Si l'on peut trouver dans le mythe de Pan-kou quelques éléments qui le rattachent à la religion des anciens Chinois, il appartient évidemment à un courant d'idées tout autre que celui dont le *Chang-ti* est la plus haute expression divinisée. On sait que, dans nos mots *Chang-ti*, qui signifient « Suprême souverain », plusieurs synonymes ont vu la personification du monothéisme de la Chine primitive; mais il reste à cet égard bien des incertitudes

1) Lo-pi donne Pan-kou sous le nom de Kou-tou-gé; c'est évidemment (Lau-chi, liv. 9).

2) Lo-pi, *Loü-chi*, cont. *Chou-hi*, liv. 1; Liou-tse, *Tchouang-pu tsien-kang*, liv. 1, p. 2 et suiv.

que les langues et savantes disputes des orientalistes ne sont pas parvenues à faire disparaître. La voix autorisée d'un éminent missionnaire américain rend légitimes toutes les hésitations et toutes les réserves : « Il y a de fortes raisons, dit Wells-Williams, pour croire que les premiers souverains chinois adoraient les esprits de leurs ancêtres déifiés sous le nom de *Chang-ti*, et qu'ils leur adressaient des prières pour être secourus. Un *chang-ti* était suffisant comme gardien de l'Empire et se perpétuait de dynastie en dynastie, quelle que fût la famille qui occupait le trône. Des pouvoirs sans limite lui étaient assignés, tandis que le souverain régnant voulait réunir dans ses dévotions et ses sacrifices tous ses prédécesseurs dont il désirait le concours. L'idée comprend, en conséquence, beaucoup de monarques qui avaient reçu l'apothéose; et, en leur qualité de gardiens du trône qu'ils avaient occupé pendant un temps, tous ces monarques étaient et sont encore invoqués pour leur appui spirituel par leur héritier jusqu'à ce jour.

« Pour bien saisir le sens de beaucoup de passages du *Chi King* et du *Chen King*, ajoute le savant sinologue américain, il est nécessaire de les lire en donnant une telle explication au mot *Chang-ti*, et aucune autre ne s'y prêterait aussi bien. Il est hors de doute que l'idée radicale du mot *ti* entraîne celle d'un souverain du plus haut rang, mais il n'en faut pas tirer cette conclusion que *Chang-ti* est l'équivalent de « Dieu », si l'on ne saurait traduire par ce terme le « Jéhovah » de la Bible, sans s'exposer aux plus sérieuses erreurs ¹. »

S'il reste des doutes, à bien des égards justifiés, sur le monothéisme de la Chine antique, il n'en est pas de même au sujet du polythéisme dont l'existence est établie par plusieurs anciens monuments littéraires de la dynastie des Tcheou, et peut-être même par des écrits qui remontent à des temps encore plus reculés. Ce polythéisme s'est traduit par des dédications en nombre illimité, à partir de l'époque de la dégénérescence du Taoïsme sous l'em-

1) Notes basées par Wells-Williams, dans son *Synthetic Dictionary of the Chinese Language*, au mot *ti*. Cf. Ebel, dans la *Chine Revue*, 1875-1876, p. 109.

parcour Chi Houng-ti, et probablement au siècle à un siècle et demi avant l'élévation au trône de ce puissant fondateur de la monarchie autocratique en Chine.

Le culte des ancêtres rentre particulièrement dans le cadre de la doctrine confucéiste. Il n'en est pas ainsi du culte des génies, des montagnes, des rivières, des arbres, des plantes, auquel il est fait allusion dans le *Chi K'ing* et dans plusieurs autres livres anciens. Ces génies appartiennent évidemment à la période primitive d'évolution du peuple aux Chertoux-Noirs. La foi dans l'existence d'êtres occultes et surnaturels, doués du pouvoir de punir ou de récompenser les hommes, et même de rompre à leur gré l'ordre établi dans la nature, a été la foi originelle des autochtones naissantes sous toutes les latitudes.

Les *Chên* ou Génies — qu'il ne faut pas confondre avec les *Siên* ou Immortels, — sont mentionnés dans les *K'ing*; mais on sent qu'il n'y ont conservé une place, d'ailleurs assez modeste; que parce qu'il était impossible de ne tenir aucun compte d'une croyance profondément enracinée dans l'esprit du peuple. Confucius a fait des efforts évidents, et qui ont réussi dans une certaine mesure, pour leur retirer le caractère qu'ils avaient dans la vieille mythologie de ses compatriotes. Les « Génies » de l'Étude des Lettrés n'est plus la désignation d'une force de la nature, comme dans les *Yéou*: c'est la vague qualification de l'état surnaturel des êtres qui ont acquis une somme de vertu supérieure à celle du commun des humains: souvent même, ce n'est rien autre chose que la dénomination des ancêtres appelés aux honneurs de l'apothéose.

Dans le *Faï K'ing* seul, l'idée de génie est manifestement rattachée au Dualisme qui caractérise une des phases originales de la religion des anciens Chinois. On y lit en effet: « Ce qui est impérissable dans le principe féminin et dans le principe mâle se nomme *Chên*. » Dans le *K'iu-yu*, les Génies sont déjà anthropomorphisés: on les définit « des êtres qui ne mangent pas et qui ne meurent pas. » Selon un autre ouvrage, « dans les montagnes, les forêts, les rivières, les lacs, les tertres, les collines, ceux qui peuvent produire les images ou provoquer le vent et la pluie, tout ce qui

puant extraordinaire est généralement appelé *Châm* ¹⁾. Lich-tse dit à son tour : « Sur les montagnes il y a des *Châm* : ils se nourrissent de vent et s'abreuvent de la rosée ; ils ne mangent point les cinq espèces de grains. Leur cœur est semblable à la source d'un élém : leur forme est celle d'une vierge ; ils n'ont point d'attachement, ils n'ont point d'amour ». — Parmi les anciens ouvrages chinois qui, en dehors des *King* de l'école de Confucius, nous ont conservé le souvenir du culte des Génies, l'un des plus importants est peut-être le *Chou-ou King* ²⁾. Cet ouvrage, qui est sans doute la plus vieille géographie du monde, ne transforme pas seulement le nom des génies appliqués aux différentes montagnes de la Chine, mais on y trouve de curieuses indications sur les cérémonies pratiquées en l'honneur de chacun d'entre eux. Ces cérémonies comprennent la plus souvent, — mais non point toujours, — des sacrifices d'animaux et des offrandes de riz et de vin. On les accomplissait sur des tertres artificiels entourés d'une plate-forme qu'on nivelait avec soin. Des objets en jade, des tablettes votives de différentes formes, ou bien des scaptores fabriqués avec une pierre précieuse, comprenaient au nombre des offrandes ; et c'est sans doute dans l'intention de les faire parvenir aux Génies qu'on les enterrait à la fin du service sacré. On trouve, dans le même livre, des traces de danses religieuses pratiquées avec le concours d'armes et de divers instruments de musique.

La forme attribuée aux génies des montagnes et des eaux était presque toujours fantastique. Ces sortes de divinités tenaient à la fois de l'humain et des animaux. Leur demeure favorite était dans les gorges inaccessibles des montagnes ou dans le gouffre des rivières. Lorsqu'ils paraissaient aux regards des humains, le vent soufflait avec fureur, le pluie tombait à torrents ; autour d'eux apparaissaient des lueurs extraordinaires.

1) *Fou-tse-ou-tse* *ou* *Chu*, t. CCCXX, p. 1.

2) *Fou-tse-ou-tse* *ou* *Chu*, *Chil*, *sup*, liv. II, p. 2.

3) C'est sans doute la traduction de la première partie de cette antique géographie chinoise dans les *Mémoires de Comte-Saint-Jean* (t. IV à IX) ; l'impression de la seconde et dernière partie appartenant aux mêmes années.

Le *Chou-koï King* nous apporte un autre genre de faits très intéressants pour l'étude des origines religieuses et politiques des Chinois. On y trouve le polythéisme primitif associé aux annales de leurs premiers empereurs. La légende des filles de Yao, par exemple, données toutes les deux en mariage par ce prince à son successeur Chun et transformées plus tard en génies tutélaires de la rivière Siang, se rencontre dans la vieille géographie. Ces ne sont donc pas les seuls taïsses qu'il faut rendre responsables, comme on le fait d'ordinaire, de toutes ces aberrations religieuses qui placent si bas le culte primitif de la Chine et rendaient inévitable l'éclatement d'un système cosmogonique fondé, sinon sur la sexualité des êtres de la nature, du moins sur un remarquable travail de raisonnement pur ou a-priorique, tel que nous en présente l'œuvre du philosophe Lao-tse.

Dans les conditions actuelles des études sinologiques, le polythéisme de la Chine anté-confucéiste ne paraît pas être sorti de l'état le plus grossier et le plus rudimentaire. On n'aperçoit pas l'idée de synthèse qui a pu provoquer sa formation, si tant est qu'une idée générale ait jamais présidé à ses premiers développements. Tel qu'il nous apparaît aujourd'hui, il n'indique rien de plus que le balbutiement d'un peuple encore embourbée dans les langes de superstition. Rien, en effet, ne nous autorise jusqu'à présent à attribuer une plus haute valeur intellectuelle à la forme religieuse que nous rencontrons aux âges primordiaux de la race Jaune. Aucune des conceptions philosophiques qui se produisent dans le *Tao-tch King* d'une façon aussi puissante — on pourrait dire aussi audacieuse — ne se révèle, même à l'état embryonnaire, dans l'histoire de l'antiquité chinoise. On n'y trouve pas la moindre idée de la métempsychose, à côté des créations purement fantaisistes du polythéisme primitif. En revanche, il y est souvent question de métamorphoses dont la conception exige moins d'efforts d'intelligence que celle de la renaissance ou de la transmigration des âmes. Les livres indigènes renferment de nombreux récits de ces métamorphoses qui sont racontés de la façon la plus naïve, sans que leurs auteurs éprouvent le besoin d'en signaler la nature enfantine et imagi-

nance. La plupart de ces réactions tendent en outre vers des formes blâmes et à peine déguisées qui exclut toute sentimentalité et toute poésie. Le progrès de la civilisation devait nécessairement les faire tomber en discrédit et provoquer une réaction. Cette réaction se traduit entre autres bien plus par les théories du Taoïsme que par l'enseignement purement moral et au fond très conservateur de Confucius. Il nous est tout à fait bien difficile d'en apprécier le caractère et la portée, car les ouvrages qui auraient dû nous instruire à son égard sont en général perdus, et on n'est guère que dans les années des philosophes postérieurs de dont « trois siècles » Lao-tse que nous pouvons en découvrir quelques indices. Malgré leur maigreur, malgré les doutes qu'ils provoquent, ce sont évidemment des indices qu'il convient d'examiner pour évaluer tant soit peu le problème des origines à jamais obscures de la conception taoïste.

Un ouvrage intitulé *Yao-fou King*, de beaucoup antérieur à celui de Lao-tse et contenant un premier aperçu des idées de ce philosophe, passe pour avoir été composé par l'empereur Hoang-ti, dont les historiens chinois placent l'avènement à la fin du sixième siècle avant notre ère. Cet ouvrage, — si tant est qu'il ait jamais réellement existé, — a été perdu, et celui que l'on possède aujourd'hui sous le même titre est considéré comme apocryphe. La composition de celui-ci remonte cependant à une époque au moins aussi ancienne que le sixième siècle et pourrait bien être une production de Li-tai-tseu, autour du sixième siècle, auquel on doit en outre un traité sur l'art militaire. Ce Li-tai-tseu avait-il eu à sa disposition des documents sur le Taoïsme plus anciens que le *Tao-té-h King*? On ignore. Son livre est néanmoins considéré comme une œuvre de mérite, et le savant exégète Tchou-hi n'hésite pas à lui accorder une place parmi les monuments de la littérature nationale de la Chine¹. Quoi qu'il en soit, ce n'est pas avec un ouvrage aussi émaillé qu'il est possible de rien établir au sujet du Taoïsme primitif; et le *Yao-fou King* ne

¹ Wylie, *Notes on Chinese Literature*, p. 173; cf. *Les-lettres chinoises* de l'empereur Hoang-ti, t. I, p. 57.

cessera sans doute point d'être relié au rang des livres apocryphes ou légendaires.

Il est cependant certain que bien longtemps avant la renaissance des lettres sous la dynastie des Han, la tradition considérait Hoang-ti comme un précurseur des idées taoïstes. Le philosophe Lieh Yu-keou, qui florissait au commencement du IV^e siècle avant notre ère et que l'on désigne comme le successeur immédiat de Lao-tse, a consacré à ce prince un chapitre spécial de son ouvrage, dans lequel il est fait allusion à ses théories morales et politiques. Le livre de Lieh Yu-keou, comme je l'ai dit, est assez généralement considéré comme authentique; mais il est probable qu'il ne l'est qu'en partie. Les passages relatifs à Hoang-ti seraient-ils apocryphes? Je suis tenté de le croire, bien qu'il me manque des éléments de contrôle indispensables pour me prononcer en connaissance de cause. Rien n'autorise à dire que Lieh-tse ait connu l'œuvre attribuée au fondateur de la monarchie chinoise, et encore moins qu'il en ait donné des extraits; mais il n'est pas invraisemblable qu'il ait eu à sa disposition des documents déjà fort anciens à son époque et auxquels la voix populaire attribuait alors une royale origine. A moins que Lieh-tse, qui était un esprit fantaisiste à son heure, ait inventé de toutes pièces les opinions qu'il prête à Hoang-ti, dans l'unique espoir d'obtenir pour ses doctrines l'appui d'une personnalité considérable et très vénérée chez ses compatriotes.

On trouve notamment dans le *Tchoung-yu tchin King*, dont on ne possède pas encore de traduction, le récit d'un voyage fait en en rêve par l'empereur Hoang-ti, où il est bien difficile de ne pas reconnaître des analogies avec le système gouvernemental préconisé par le philosophe Lao-tse. Ces idées auraient été aussi celles du saint empereur Yao, que Confucius nous représente comme pénétré de principes tout à fait différents. C'est du moins ce que raconte un autre philosophe de la même époque, Tchouang-tseou ou Tchouang-tse, qui, lui aussi, fait mention d'un pays imaginaire auquel il donna le nom de *Kien-tse kwei* « le Royaume où l'on cultive la Vertu »¹.

1) *New Asiatic*, chap. *Chou-koou* (ibid. *Jap.*, t. VI, p. 45).

On ne les peut-êlre pas sans intérêt le récit du voyage de Hoang-ti au pays de *Hao-ou*, on perçoit l'ironie si caractéristique et souvent si paradoxale qui se rencontre à chaque instant dans l'œuvre de Li-chi Ya-koua.

Suivant le commentaire exégétique de l'édition dite *Kew-si*, l'idée qui renferme le voyage à *Hao-sia* est la même qu'on rencontre dans le *Chun-tchou-pien* de Tchouang-tse. Le système existant lequel Hoang-ti gouverna l'empire changea du tout au tout pendant son règne: il débuta par le sentiment et finit par le non-sentiment; il commença par l'action et termina par le non-agir¹.

Bien que, dans la pensée chinoise, le saint homme ne rêve point, Hoang-ti eut un songe, durant lequel il voyagea dans le royaume de *Hao-sia*². C'est un pays situé à une distance tellement considérable qu'on n'y parvient ni en barque, ni en char, ni en marchant à pied. Les Génies seuls peuvent s'y rendre. Ce royaume n'a pas de chef et se gouverne spontanément. Le peuple n'y a pas de desirs; il ne sait pas aimer la vie, il ne sait pas détester la mort. Il en résulte qu'il ne souffre pas des fins prématurées; il ne sait pas s'aimer lui-même; il ne sait pas détester autrui. En conséquence, il est sans amour et sans haine. Il ne sait pas tourner le dos et se révolter; il ne sait pas aller au devant (de quelqu'un) et obéir. De la sorte, il n'éprouve ni avantage ni infortune. Il n'y a absolument rien qu'il chérisse; il n'y a absolument rien qu'il redoute. Il entre dans l'eau et ne se mouille pas; il entre dans le feu et ne se brûle pas. L'amputation et les coups ne lui causent ni blessure ni douleur; il est insensible à la souffrance. Il parcourt le ciel comme s'il marchait à pied, et se couche dans l'espace comme dans un lit. Les nuages et le brouillard n'arrêtent point sa vue; le bruit du tonnerre ne trouble pas ses oreilles. Le bien et

1) *Li-chi-tse kwei-si*, t. II, p. 2.

2) *Remarque* sur la mort de l'empereur Fou-tsi dont on rapporte le signe à plusieurs siècles avant la naissance d'Abrabam et même perché à une époque antérieure au déluge biblique. Au temps où Sou-jin gouvernait les hommes, elle arriva au lieu Lou-tsch fou l'empreinte du pied d'un grand homme et fut aussitôt sacrifiée. Elle donna le jour à Fou-tsi. C'est dans le royaume de cette princesse que l'empereur Hoang-ti voyagea en songe (*Tse-wei-yan-fou*, t. VI, p. 30).

le mal ne pénétrant pas dans son cœur. Les montagnes et les vallées en général peuplent ses pas. Il agit comme les Génies, et voit tout. Poëi Hoang-ti se réveille.

Le philosophe Tcheouang-tse, lui aussi, prête à Hoang-ti des idées qu'on serait tenté de prendre plutôt pour une supercélélation des théories de Lao-tse que pour leur point de départ. Ce prince aurait préconisé l'avantage de *non-agir*¹, comme étant la base essentielle de la vertu. Dans l'apologue du Voyage de la Pensée au Nord, celle-ci, après avoir en vain questionné la Parole Inactive et la Folie Opiniâtre pour savoir comment, par la réflexion, on peut arriver à comprendre le Tao, s'adressa à l'empereur Hoang-ti qui lui répondit : « C'est par l'absence de pensée et de réflexion qu'on peut s'initier au Tao. C'est en renonçant à l'établir et à le comprendre qu'on peut s'initier à le connaître dans le calme; c'est en ne s'y attachant pas et en ne le poursuivant pas qu'on peut s'initier à l'atteindre. La Parole Inactive avait raison, et la Folie Opiniâtre n'en était pas loin. Or celui qui sait ne parle pas; celui qui parle ne sait pas. C'est pourquoi le Sage suit le système du Silence. On ne saurait parvenir au Tao; on ne saurait arriver à la Vertu. Le sentiment d'humanité, on peut l'acquérir; mais la justice ne saurait être obtenue. Le cérémonial est l'hypocrisie mutuelle². On peut dire en conséquence : Lorsqu'on perd le tao, la vertu le remplace; lorsqu'on perd la vertu, le sentiment d'humanité le remplace; lorsqu'on perd le sentiment d'humanité, la justice le remplace; lorsqu'on perd la justice, le cérémonial le remplace. Le cérémonial est la floraison (c'est-à-dire la dernière dégénérescence) du Tao et le principe du désordre. « C'est pourquoi il est dit : « Ceux qui pratiquent le Tao, repoussant chaque jour davantage l'hypocrisie du

1) Le *non-agir* (se s'abstenir de son *wei*) est également mentionné par Confucius comme une vertu, à propos de l'empereur Chou. Il lui est attribué une si grande importance que son exemple était suivi par tout son peuple, parce qu'il lui fallait d'intermédiaire pour le rappeler au devoir.

2) Allusion à l'École de Confucius qui considérait le cérémonial et les rites comme une des bases les plus importantes de l'édifice moral. — Le cérémonial est pratiqué en Chine par toutes les classes de la population, et dans toutes les circonstances de la vie publique ou domestique.

cérémoniel, jusqu'à ce qu'ils soient parvenus à l'inaction; et du moment où ils sont parvenus à l'inaction, il n'y a rien qu'ils ne puissent faire¹.

Ce passage rappelle certainement les théories du *Tao-té King* au sujet du non-agir²; mais il est bien difficile de savoir si Tschouang-tse les a réellement empruntées à un auteur plus ancien que Lao-tse, ou s'il n'a fait qu'attribuer par caprice les conceptions de ce philosophe à l'empereur Houng-ti.

Les livres de Liou-tseu et de Tschouang-tse renferment d'ailleurs une foule de passages dans lesquels on rapporte des paroles attribuées à d'autres sages de la haute antiquité, sans que nous ayons les moyens de savoir quelle somme de crédit il convient de leur accorder. Ces passages sont-ils suffisants pour nous permettre d'apprécier le travail intellectuel qui a servi de préparation à l'œuvre entreprise dans le *Tao-té King*? J'hésite à le penser; mais ils me semblent de nature à nous convaincre que ce travail a réellement existé et qu'il était devenu nécessaire par suite de la dégradation dans laquelle le polythéisme des hautes époques tombait de jour en jour davantage. On y voit se dessiner les premiers contours d'une révolution intellectuelle contre un culte grossier, puéril, et à tous égards insuffisant, révolution suscitée pour répondre aux tendances inquiètes et spéculatives des esprits éclairés. La Chine, au VII^e siècle avant notre ère, cherchait avidement une voie; elle se tournait tantôt vers le monothéisme, tantôt vers le panthéisme, sans arriver à découvrir une formule de nature à satisfaire ses aspirations religieuses et philosophiques. Lao-tse apparaît à une de ces heures solennelles où s'émeuvent et se transforment les idées des peuples. Les aperceptions de cet illustre penseur étaient immenses, mais le milieu où il les avait acquises n'offrait pas les conditions voulues pour les élaborer. Seulement de parti pris ne lui permettait pas d'avoir des collaborateurs. Les enseignements si pratiques de Confucius, son contemporain et son rival, lui refusaient en outre l'utilité concou-

1) Tschouang-tse, *Xou-tse King*, sect. Tchi-pak-pou.

2) Lao-tse, *Tao-té King*, part. 1, tit. 3, et passim.

des masses. Ses doctrines ne devaient réellement produire une école, qu'après avoir été dénaturées de fond en comble. L'idéisme dont il faisait usage prêtait, en outre, peut-être plus qu'aucun autre, aux malentendus et aux inc vénients de la logomachie. Ses aphorismes pouvaient être compris d'une foule de manières différentes, et souvent même ne se présenter à l'esprit que sous une forme absolument emphistique et paradoxale. La lecture du *Tao-teh King* amène au premier abord à cette sérieuse conclusion. Ce n'est qu'en usant à force et, parfois même en abusant des procédés de l'exégèse et de la critique, qu'on parvient à donner un sens raisonnable à certains passages qui, sans cela, seraient dépourvus de toute signification sérieuse et compréhensible.

Le Taoïsme, quelles que soient ses origines et la valeur de sa première élaboration, s'en est pas moins une doctrine extraordinaire qu'on doit considérer comme la plus haute formule de l'esprit chinois dans l'antiquité; et, si le Bouddhisme n'avait pas été introduit en Chine quelques siècles plus tard, il est probable que la doctrine de Lao-tse, au lieu de venir misérablement échouer entre les mains des taoistes, aurait été reprise en sous-œuvre par des hommes capables de l'éclaircir, de la compléter et d'en faire le point de départ d'une puissante création philosophique pour les peuples de la race Jaune¹.

Le Taoïsme a laissé une trace remarquable dans l'arsène de l'esprit humain; et, s'il a manqué des conditions nécessaires pour avoir une influence continue sur la civilisation chinoise, il s'en compte pas moins parmi les plus remarquables tentatives du génie asiatique pour comprendre les lois de la nature et résoudre le problème de l'origine des êtres et des fins de la création.

LEON DE ROSE.

1) Sans étudier ailleurs certaines analogies qui rapprochent le Taoïsme du Bouddhisme, et qui ont probablement facilité l'introduction de cette dernière doctrine dans les Chinois.

LA COSMOLOGIE BABYLONNIENNE

MARCEL M. JONGHEN

Die Kosmologie der Babylonier. Studien und Monographien von P. Jensen. — Mit einem mythologischen Anhang von B. Haffner. — Braunschweig, Carl J. Neubauer, 1896.

Les essais de reconstituer l'ensemble des vues qu'avaient les Babyloniens sur le monde, dans toute son étendue, ne manquent pas jusqu'à présent. Plusieurs assyriologues en ont déjà fait l'objet de leurs études depuis nombre d'années. On n'a pas oublié les vastes travaux composés par Lanormant et Sayce sur cette matière difficile. Dans les derniers temps, M. Sayce, dans une série de conférences populaires, a même cherché, non seulement à épulser le sujet, mais encore à le rendre accessible aux savants qui ne sont pas assyriologues, voire au grand public. On peut dire toutefois, sans exagérer comme sans diminuer la valeur scientifique d'une partie de ces travaux, qu'ils n'ont pas beaucoup fait avancer la solution du problème. La raison en est simple : d'une part, il est contestable qu'ils aient bien compris du premier coup les textes dont ils ont fait usage ; et, d'autre part, les textes qu'ils ont consultés ne suffisent pas à l'édification d'un système complet de la cosmologie babylonienne.

L'incertitude des résultats obtenus à l'aide de matériaux aussi peu nombreux et aussi imparfaitement compris, est encore aggravée par l'hypothèse admise d'emblée par ces auteurs du caractère dualistique de la civilisation babylonienne, hypothèse énoncée à la hâte par les premiers déchiffreurs des inscriptions cunéiformes et acceptée de confiance par l'école assyriologique tout entière.

On sait que d'après l'opinion, jadis générale, la nation babylonienne aurait été la résultante de la fusion de deux races entièrement différentes : la race allophyte, dite sumérienne ou accadienne et la race sémitique ou assyrienne. Il y a plus, cette nation hétéroclite qui a fini par devenir tout à fait sémitique par la langue, non seulement aurait adopté la littérature et la civilisation étrangères en général, mais aurait pris soin de perpétuer dans son sein la connaissance parfaite de l'idiotisme parlé par la race disparue, au point d'obliger les scribes à rédiger certains écrits, soit en sumérien seul, soit en sumérien et en sémitique en même temps ! Les preuves de cette théorie arbitraire n'ont jamais été données, ne l'ait-*ce* qu'à titre d'essai. Les seuls indices invoqués en sa faveur, c'est-à-dire l'existence de textes en apparence bilingues et de lectures de signes idéographiques différant des mots assyriens qui les expliquent, ont été définitivement repoussés par les antiaccadiens comme cadrant parfaitement avec l'origine sémitique de l'écriture cunéiforme.

On comprend combien en raison du manque absolu des moyens de contrôle, l'interprétation des rares textes cosmologiques présente peu de garantie et à quel excès de spéculation elle peut conduire les esprits les plus circonspects. L'auteur de l'ouvrage que nous annonçons se rend parfaitement compte des difficultés d'une telle entreprise et des abus auxquels elle a donné lieu. Aussi, le but qu'il s'est proposé n'est plus celui de nous livrer des résultats définitifs, mais de préparer et de faciliter l'étude de la cosmologie babylonienne par la réunion aussi complète que possible de tous les textes ayant trait à ce sujet, qui se trouvent dispersés dans la littérature cunéiforme. Il va sans dire que l'auteur ne fournit pas ses matériaux à l'état naturel et dans le désordre où le hasard les a jetés dans la littérature babylonienne. Un pareil recueil, pour ainsi dire impersonnel, serait tout au plus utile à ceux des assyriologues pour lesquels l'intelligence des textes ne présente pas un sérieux obstacle à leurs recherches. Le plus grand nombre des jeunes assyriologues, dont l'expérience ne va pas aussi loin, y trouveraient difficilement leur voie. M. J. a donc bien fait de classer ses textes dans différentes catégories

et de les accompagner d'une traduction, parfois aussi d'un commentaire plus ou moins étendu, afin de permettre à ses collaborateurs de s'orienter et de pouvoir compléter par leurs propres réflexions, ce que le commentaire a laissé dans l'incertitude, et même de corriger ce qu'il a expliqué d'une façon incorrecte. A ce sujet M. J. a fait une œuvre utile et mérite les éloges que je ne lui ai pas marchandés dans une autre Revue.

L'autre difficulté, souveraine selon moi, qui découle du caractère prétendu dualistique des documents, l'auteur pas plus que ses distanciers n'est parvenu à l'écartier. Il le sent lui-même et s'en excuse par l'insuffisance des études dans ce domaine, mais il maintient toujours sans la moindre gêne la base de ce dualisme, comme si c'était un théorème démontré et non pas une simple affirmation. A notre aristoté superstitieux qui veut remonter aux origines de la civilisation babylonienne, à la decolor de déblayer le terrain en fournissant les preuves de l'existence d'un tel élément étranger et non sémitique que tous les assyriologues sont loin d'admettre aujourd'hui comme une vérité incontrastable. En effet, en partant de l'hypothèse sumérienne, il est indispensable de trouver avant tout un moyen sûr pour séparer les deux genres ethniques, afin de fixer la part de chacun d'eux dans le résultat final. Jamais, et chez aucun peuple, les éléments primitivement hétérogènes de langue et de religion ne se sont fusionnés de façon à ne former qu'un tout uni et une pâte homogène dans toutes ses parties. Prenons quelques exemples connus. La littérature araméenne est pénétrée d'un bout à l'autre des idées et des expressions grecques et cependant rien n'est plus facile que de distinguer les deux éléments qui la composent, c'est qu'en réalité il n'y a pas fusion, mais juxtaposition et si on enlève les mots et les expressions venus du grec, le reste demeure un produit entièrement sémitique, à peine coloré par le contact étranger. La même distinction peut se réaliser facilement dans les langues européennes, même dans la plus mêlée d'entre elles, la langue anglaise, où les éléments, venus du latin ou des langues néo-latines, peuvent se séparer sans grand effort de l'ancien fond anglo-germanique. Quant aux idées religieuses, la séparation

des conceptions sémitiques d'avec celles d'une autre race devrait se faire aussi facilement que la distinction entre le christianisme évangélique et les superstitions locales qui s'y sont greffées depuis son expansion dans les diverses parties du monde par suite des anciennes croyances qui y dominaient autrefois.

Or, dans le cas de l'allophytisme babylonien, ces règles acquises par l'expérience historique ne trouvent pas le moindre emploi. Il y a plus. L'impossibilité de séparer le soi-disant élément sumérien de l'élément sémitique n'est pas particulière aux documents ethnologiques et religieux. Elle se peut constater dans les autres genres de littérature, dans la même mesure et de la même façon. J'ai signalé ce fait dès le début de mes études assyriologiques et je m'en suis servi comme d'un argument entre beaucoup d'autres, pour prouver que la langue et le peuple prétendus non sémitiques des Accads et des Sumers n'ont jamais existé dans la réalité historique et ne reposent que sur l'hypothèse erronée des premiers assyriologues, qui avaient pris les idéogrammes inventés par les Assyriens eux-mêmes pour l'expression d'une langue étrangère aux Sémites.

Ma théorie, regardée d'abord avec méfiance par l'école assyriologique tout entière, compte aujourd'hui parmi ses partisans un grand nombre de savants, dont la compétence ne peut pas être mise en doute. Traitant d'une matière aussi importante que celle qui fait l'objet de son grand ouvrage, M. J. aurait dû s'expliquer en toute franchise et sans laisser à ses lecteurs un sentiment vague sur la position prise par lui dans cette importante question d'origine. M. J. a visiblement hésité à attaquer de front ce problème qui demande cependant à être définitivement résolu avant de parler des conceptions babyloniennes. Il a préféré avec tactiquement recourir à une échappatoire qui a peu réussi à ses prédécesseurs en sumérisme. Son procédé est d'une simplicité, ou plutôt d'une naïveté qui ne peut donner le change à aucun juge compétent. Chaque fois que l'idéogramme coïncide avec un mot assyrien dont le sémitisme est incontestable, il conclut que c'est un emprunt fait par les Sumériens aux Sémites. Si, au contraire, l'idéogramme ne montre qu'une coïncidence imparfaite avec le

mot assyrien ou bien quand le mot assyrien ne s'explique pas facilement du premier coup, il le déclare d'origine allophyle, et non sémitique, sans seulement se donner la peine de présenter une étymologie sumérienne. Souvent même le mot sémitique le plus transparent est déclaré par lui un terme emprunté par les Sémites à la langue problématique des Sumériens. Un tel procédé ne me semble pas conforme aux exigences de la méthode scientifique. Si les Sumériens ont réellement existé, leur cosmologie doit différer de celle des Sémites pour le moins autant que le système homérique de la cosmographie de Plin ou de Ptolémée. Mêler sumérienne et sémitisme sur ce point eût se condamner d'avance à travailler à la confusion des idées. Il faut regretter que M. J. n'ait pas pris la peine d'élucider cette question assés ténébreuse, surtout pour ceux qui se tiennent en dehors de l'assyriologie car, M. J. n'a pas écrit son livre pour les hommes du métier seulement, mais aussi pour les historiens et les astronomes qui cherchent à faire profiter leur science des résultats obtenus par les dernières recherches assyriologiques.

Malgré le vice fondamental qui affecte ses vues philologiques et ethnographiques de M. J., l'ouvrage même se recommande à l'attention publique par la grande quantité de textes qu'il fournit sur la cosmologie babylonienne. Son côté précieux est de constituer le répertoire le plus complet que les travailleurs aient jamais eu à leur disposition pour étudier à leur aise les vues des Babyloniens sur la forme du monde dans ses parties opposées, le ciel et la terre. Du reste, le résultat que M. J. obtient par l'étude des documents conciformes qu'il a réunis, si on laisse de côté les digressions regrettables que je viens de signaler, est au fond indépendant de ces hypothèses traditionnelles et, au point de vue de l'assyriologie pure, il serait difficile de faire mieux et de dépenser plus de savoir et de sagacité pour expliquer ces textes obscurs.

Le grand ouvrage de M. J. contient 546 pages, dont 28 pages d'index (p. 519-546), mais la moitié seule est consacrée à la cosmologie (p. 1-262). L'autre moitié contient trois études mythologiques : La création et la formation du monde (p. 263-364), le

déluge (p. 287-316) et un appendice relatif à Bel-Dagan, Ninip et Nergal (p. 449-518). C'est en fin de compte un recueil de trois études différentes qui aurait dû être intitulé : *Mélanges de cosmologie et de mythologie babyloniennes*, mais c'est là un détail de mineur importance, car le livre donne plus que le titre ne l'a promis, ce qui est l'inverse de la façon d'agir de la plupart des auteurs.

M. J. n'a pas résumé lui-même les résultats de ses études, je tiendrai donc d'en signaler les points principaux que j'ai notés au cours des lectures que j'ai faites de l'ouvrage; ils suffisent à en faire connaître la haute importance.

Les Babyloniens rendaient l'idée du monde ou de l'univers par des expressions signifiant « ciel et terre », « l'ensemble, la totalité », « le haut et le bas » et quelques autres termes analogues. Ils comptaient de haut en bas cinq parties du monde : le ciel, la terre divisée en trois sections : la couche supérieure, le royaume des morts, le creux intérieur, et enfin les eaux à l'intérieur et au-dessous du creux (p. 1-3).

Le ciel (*šamû*) était conçu sous la forme d'un creux ou plutôt d'une tente percée de deux portes aux côtés opposés : le soleil sort tous les matins de celle de l'orient et rentre tous les soirs dans celle de l'occident. La calotte du ciel repose sur des fondations solides (*šubû šamû*), formant les dernières limites de la vue, l'horizon. Au delà de la voûte il y a un autre espace nommé « milieu du ciel » (*širû šamû*), d'où le soleil sort à son lever et où il retourne à son coucher. Le ciel se tient immobile, il ne tourne pas avec les étoiles, mais les étoiles y circulent. Au moment de la création, le soleil (*šamû*) a été fixé au centre (*šubûtu*) du ciel. Il n'est pas trace dans les écrits babyloniens de la pluralité des cieux et encore moins de sept cieux : l'idée des sphères y est également absente (p. 4-42).

Les Babyloniens ont attribué une importance particulière à plusieurs points, lignes et cercles dans le ciel : les régions du lever du soleil (*širû šamû*) et du coucher du soleil (*erû šamû*) ; le point culminant du soleil (*šitû*) ; le point vertical nommé (*šutû*) ; le méridien (*qabûl šamû*) « milieu du ciel » ; les pôles du ciel

dont celui du nord est la demeure de Bel et celui du sud la demeure de Iau. Ces divinités y sont liées sous forme d'étoiles. Les étoiles parcourent leur route dans le ciel. La route d'Ann est l'écliptique, celle de Bel, le cercle du Cancer, celle de Iau, le cercle du Capricorne. Le ciel se termine par un quai circulaire qui entoure les fondations du ciel pour les protéger contre l'envahissement de l'eau des océans (p. 3-42).

Les Babyloniens expriment l'idée d'« étoiles » par un groupe de figures représentant trois étoiles. Ils les distinguent en étoiles fixes et en étoiles éclipstiques. Ils admettent sept constellations zodiacales : 1^{re} le Vieillard (*shibbi*) ; 2^e l'Animal du fleuve (*am n'ar*) ; 3^e le Patient fidèle du ciel (*en kima shi shama*) ; 4^e l'Étoile de la prospérité (*kakkab mashri*) ; 5^e le Dégarnisseur du ciel (*hushirimu*) ; 6^e l'Étoile de l'aigle (*kakkab tri*) ; 7^e la Tête aux ailes de feu (?) (*pa bil ay*). Les signes du zodiaque étaient : 1^{er} le Boîlier (*belim*) ; 2^e le Tanneau (*yudu*) ; 3^e les Gémeaux (*en'ann*) ; 4^e le Panthère du fleuve (*am n'ar*) ; 5^e le Lait (*en*) ; 6^e l'Épi (*shabla*) ; 7^e la Balance (*shikanu*) ; 8^e le Scorpion (*agritu*) ; 9^e l'Archer (*kakkab qashri*) ; 10^e la Chèvre-Poisson (*enru shuwa*) ; 11^e l'Amphore (?) ; 12^e le Poisson (*amru*). On voit par cette énumération que la plupart des signes du zodiaque, et probablement tous, ont été inventés en Babylonie. Il se peut que les Babyloniens aient eu compte plus de douze constellations zodiacales, mais on n'en sait pas grand'chose (p. 43-95).

Il existe plusieurs listes de planètes. L'ordre le plus commun est : 1^{re} la Lune (*en*) qui se manifeste en quatre phases, la nouvelle lune (*ustaru namru*), le croissant du premier et du dernier quartier (*enalla*) ; la pleine lune (*aya tashrati*) ; l'occultation (*shiri*) ; 2^e le Soleil (*shamash*) ; 3^e Saturne (*haimanu*) ; 4^e Vénus (*ishbat*) ; 5^e Mercure (*mashitabru antana*) qui est invoqué sous sept noms ; 6^e Jupiter (*malu babbar*) ; 7^e Mars (*iblu*) (p. 91-131).

Les planètes furent attribuées de bonne heure à des divinités particulières : Jupiter à Marduk, Vénus à Ishtar, Mars à Nergal, Mercure à Nabu, Saturne à Ninib. Quelques-unes de ces divinités ont été primitivement identiques avec les étoiles qu'elles régissent, et n'en ont été séparées que plus tard. Le cas est différent

pour les planètes Mars, Jupiter et Saturne et les dieux Nergal, Marduk et Ninib qui s'y attachent. Ces trois dieux désignent le soleil dans ses trois phases successives : Ninib marquait le soleil à l'horizon, sortant le soleil du matin, Marduk le soleil fraîchement levé et celui du printemps, Nergal le soleil du midi et de l'été (p. 133-134).

Les Babyloniens comprenaient sept groupes de constellations composés chacun de deux étoiles : les Grands Gémeaux, les Petits Gémeaux, le couple qui se trouve à proximité de *Saknour* ou *Regulus*, *Nin-gir* et *Uragal* c'est-à-dire Mars et Vénus, *Nahu* et *Sharu*, c'est-à-dire Mercure et Jupiter, *Shar-ur* et *Shar-gur*, *Zibano* ou *Zibaulti* (1. 2. *Livre 7*). Ces couples stellaires, composés en partie de planètes, en partie d'étoiles fixes, sont, selon M. J., un simple jeu de fantaisie (p. 144-145).

Presque toutes les divinités assyro-babyloniennes avaient des correspondants parmi les étoiles établies dans certaines régions du ciel. Ces étoiles étaient les « semblables » des dieux qu'elles représentaient. Le « semblable » d'Anu était l'étoile du Léopard, celui de Bel l'étoile du Char, celui de Isin l'étoile de l'Épi. Le Soleil et la Lune n'avaient pas de semblables, néanmoins on les compare quelquefois à Sin et Nergal. A Babilon correspond l'étoile *Namudaku*. *Nahu* et son épouse *Tashmetum* sont mis en connexion avec le Poisson-Chèvre. Vénus avec l'étoile de l'Ara ou avec le Scorpion. Mars avec le *kakdu mekiri*, Marduk avec l'étoile *Shappa*. Saturne avec *Zibanun*. Ces sortes de comparaisons ne peuvent avoir qu'un but astrologique (p. 145-152).

Les comètes portaient le nom d'« étoiles du Corbeau ». La raison de cette dénomination n'est pas claire, car il est difficile de penser que l'assimilation de la comète au corbeau repose sur la croyance de la nature nefaste de ces deux objets. Les météores, les étoiles filantes portaient le nom d'« étoiles éclatant en haut » (*kakduku elish purru*) et leur rayonnement se disait *apru* (p. 152-160).

Les Babyloniens donnaient à la terre une figure circulaire et l'envisageaient comme un point fixe, privé de tout mouvement et restant toujours sous la voûte du ciel, plongé lui-même dans

une immobile absolue. L'espace intérieur du monde se divisait en quatre cadrans ou parties. Il était entouré de sept murailles ou zones (*šupūqāt*) qui répondaient aux sept climats des géographes postérieurs (p. 160-181).

La surface de la terre était considérée comme une montagne dont le sommet était représenté par la grande montagne de l'univers. C'est le lieu où naquirent les dieux. Elle était située à l'extrême nord. À l'extrémité sud du continent se trouvait l'île des Fortunés où fut transporté par les dieux Atra-kasis, le patriarche babylonien du déluge. Cette île était entourée des « eaux » de la « mort » (*maru maru*) (p. 183-211).

Le monde des morts porte un grand nombre de noms qui n'ont pas grande importance pour l'histoire des mythes. L'entrée de ce monde se trouvait au delà des eaux; on l'imaginait située dans l'intérieur des montagnes. Il était entouré d'un grand mur et de six plus petits: dans chacun d'eux était pratiquée une porte; là se trouvait une source d'eau nommée *Zuhul zigu*, dont on ne peut pas dire avec certitude qu'elle contenait l'eau de la vie, bien que la chose soit probable. Une partie de l'espace souterrain était nommée lieu des réunions et renfermait la chambre du sort (*šarut šimutā*). Cette région était située du côté de l'orient. Le continent est entouré de tous les côtés par la mer primordiale ou océan (p. 215-253).

Comme on voit, les notions cosmologiques que nous fournissent les textes assyro-babyloniens sont d'une pauvreté regrettable, ainsi que d'une certitude très relative en partie. M. Jensen a cherché à nous en fixer l'image au moyen de cartes tracées par l'astronome Tolens et représentant le cours de Vénus en trois figures (Table I), le zodiaque babylonien (Table II); l'univers selon l'idée babylonienne (Table III). L'auteur veut lui-même qu'il se ment un peu sur un terrain peu solide et il reconnaît que ceux qui se figuraient le monde de cette manière ne formaient probablement qu'une minorité dans la nation babylonienne.

Les autres parties de l'ouvrage ont un réel intérêt pour l'interprétation des textes babyloniens relatifs à la création du monde et à la légende du déluge. Beaucoup de mots et de passages

obscur sont heureusement élucidés. L'appendice apporte quelques conjectures ingénieuses et nouvelles sur la nature des dieux Bel-Dagan, Nini et Nergal. Mais ces matières de pure linguistique assyrienne ne conviennent guère au cadre de cette Revue. Nous les remplaçons par des remarques ayant pour but de démontrer l'insanité du système des suméristes qui admet l'existence en Babylonie d'un élément ethnique étranger aux Sémites. Les lecteurs de la Revue se rappellent l'excellent article publié par le regretté Stanislas Guyard, il y a une dizaine d'années, sur cette question et il est bon de revenir à la bonne tradition.

Je pense qu'il sera utile de suivre l'auteur pas à pas en montrant que l'élément prétendu sumérien n'existe que pour ceux qui préfèrent la tradition, même irrationnelle, aux résultats raisonnés et appuyés sur des recherches impartiales et dénuées d'arbitraire.

II

P. 1-2. Les Assyriens, comme les autres Sémites, n'avaient pas un mot unique équivalant à notre mot « monde, univers ». Ils disaient le plus souvent : *šamū u šapšūtū* « les supérieurs et les inférieurs », « sous-entendu » lieux », ou bien *šamū u ʾeršum* « ciel et terre », ou encore *šēšet šamū u ʾeršum* « la localité du ciel et de la terre ». A ces expressions répond aussi exactement que possible le prétendu sumérien *an-ki et ki-šar*. De plus *šamū* de ces syllabes est d'origine purement sémitique : *am*, abrégé d'*ʾana*¹ « Dieu du ciel suprême », signifie « la fois » ciel « et » hauteur », « élévation », double sens qui est aussi inhérent à l'assyrien *šama* « ciel et hauteur » (racine *š, m, y*, « être haut, élever ») ; *ki*, abrégé de *ki-m*, « ferme, solide », symbolise la terre *ʾeršum* et exprime comme lui la double idée de « terre » et d'inférieur ». Comparer

1) L'origine sémitique de *ana* est évidente aussi bien par la forme grammaticale qui présente un *y* pour première syllabe que par le sémisme *anata*, *anna* = *matr* qui n'est possible que dans les mots fondamentalement sémitiques. Voyez la note suivante.

ac, 𐤀𐤍, aram. 𐤕𐤍 = lue, inférieur ». Enfin *šar* n'est autre chose que le sémitique *šār* « quantité », « totalité », héb. *šê* or, ar. *šayr* « mesure, quantité ». On se demande comment M. J. a pu y trouver des « expressions non sémitiques » ; la simple réflexion aurait dû lui démontrer le contraire. Les autres formes citées par M. J. comme *an šar* « la totalité des hauteurs », et *an šar-gal* « la grande totalité des hauteurs » ont la même origine : l'idéogramme *gal* repose sur l'assyrien *galin, gallin* « grand », grande », ar. *galil* « grand, illustre ».

Contrairement à M. J. je pense que les deux divinités cosmiques rapportées par Damascius, Ἀσσυρ et Ἑρμης, n'ont rien de commun avec *an šar* et *Er šar*, mais que le premier répond au dieu Assur (Asshur, héb. *Aššur*) et le deuxième rend l'épithète de dieux, *šaršar* « habile, adroit, contournable », que l'on retrouve aussi chez les Phéniciens sous la transcription grecque Ἑρμης, c'est-à-dire *šaršar*. Le mot *šar*, rapporté par Hérodote comme signifiant *aspar* en babylonien, n'est certainement pas *šamš* « ciel ». En araméen *šr* signifie « tronc de palmier, palmier maigre », il se peut donc que le mot grec soit *špar* au lieu de *šaršar*.

P. 1. J'ai montré ci-dessus que l'idéogramme *an* n'est que l'abréviation du nom divin *ana*. Les autres noms du ciel que M. J. considère comme sumériens se rattachent également à leur origine sémitique. Les formes *enu*, *cuna*, *nin*, et *na* proviennent toutes de la même racine *ana*, allongées par la mimétique (*enim*) en ayant perdu la voyelle initiale (*anana*). L'analyse du mot *an* « tablette », *an* *na* + *ni* « tablette gravée en relief », est absolument fautive : *an* répond entièrement au *an-nu*, *an-nu* qu'on traduit ordinairement : « parchemin » ou « papier », mais qui, le moins le mot *an* « fil, étude », désigne le tissu condensé sur lequel on écrivait, tissu qui consistait primitivement en feuilles de roseaux. Quant aux idéogrammes

1) Baster 𐤀𐤍. L'adjonction du 𐤀 lui-même ne constitue l'origine sémitique, car *ana* *šaršar* « habile » a dû être perdue les deux étrangers. M. J. ne tient pas compte de cette règle capitale et commune à toutes les langues sémitiques.

me et nu, *re ne* sont pas les altérations de *gi*, comme l'écrit M. J., mais le résultat de l'homophonie de *šamū* « ciel » et *šumu* « nom » dont ils sont les idéogrammes ordinaires. Pour *eilim* = *naḫū* « creux », comparez l'arabe *ḥir* « creux ». Les mots *zikura* et *zikum* qui désignent le creux celeste ou terrestre sont du plus pur sinitisme. Comparez *uh* et *ar. ūh*, *ūh*, *uq* « outre », *ar. ūḥa* « petite outre ».

Page 16. L'expression *šai-šai-šai* sumérienne *šai*, *šai*, *šai*, *šai* est expliquée par les scribes assyriens comme signifiant « attache de calotte ». M. J. trouve cette explication assez obscure par ce qu'il prend ces phonèmes pour des mots sumériens. En réalité l'origine assyrienne en saute aux yeux : *ai-ai-ai* est simplement un substantif dérivé de la racine *asru* « lier, attacher ». Quant à *šai*, c'est simplement le mot mischmétique *qalā* qui a précisément le sens de « calotte », surtout de celle que portent les guerriers, circonstance qui coïncide admirablement avec la demande du scribe assyrien, *ayā šai šarri* « coiffure du roi », Je m'étonne que M. J. ait négligé cette étymologie si manifeste pour se jeter de parti pris dans les étymologies aventureuses du sumérien.

Page 20. Je ne crois pas que le sens de *ul-an-na* = *anna* *chane* signifie « appartenant au ciel ». La traduction ordinaire « parure du ciel » me paraît préférable au regard à la racine *an-nu* « tracer, faire un signe », ainsi *anna* signifie l-ll « signe, insigne, marque ».

Page 42-43. L'idéogramme *gi* = *poḫum* « chemin, route » calqué l'assyrien *giṣru* qui a la même signification; le même phonème sert aussi à la lecture de l'idéogramme du pied, dont le mot *šal* assyrien est notoirement *šepu*. Les idéogrammes *gi* et *ul* de l'étoile, *šai* et *ul* ont été expliqués ci-dessus. Le phonème équivalent *šai* en signifie mot à mot : « ornement du ciel », de *kalala* « orner ». L'expression *hama-ša-ditirtum* me paraît signifier simplement « faisant ordre, gouvernement », comparez heb. *mishtar*, « ordonnance, arrangement ». Il est peu probable que les Babyloniens aient envisagé les étoiles comme des écritures.

P. 47-153. Tous les idéogrammes des constellations concordent avec les noms assyriens.

Première constellation, *šun gi* « vieillard ». Le nom assyrien *šūnu* a le même sens.

La deuxième constellation, *utu-bi-gab-a* veut littéralement l'assyrien *utu-na-ri* « onagre criant ». Je compare *utu* à l'hébreu *עֵט*; il est synonyme de *gēr*, héb. *גֵּר*; *na-ri* est le participe de *na'ara*, héb. *נָאָר*. Ici non seulement la signification coïncide dans ces deux formes, mais l'emploi du signe *utu* « jour » dans le sens d'« onagre » montre bien l'origine assyrienne de la composition. Le sens littéral de *ka-gab-a* est notamment « bouche-ouvrant » = « crier ».

La troisième constellation *šū-ti-qa-na* cache le sens littéral de l'appellation assyrienne *re'u šunu šamē* « berger fidèle des ciels ». Le phonème *šū* est dû à l'abréviation de l'assyrien *šūnu* « celui qui tenait les troupeaux ».

La quatrième constellation est selon l'auteur la célèbre *kakkab-mechri* « étoile de prospérité », en idéogramme *kak-ti-di*, sur lequel il s'est produit une longue discussion entre M. Jennes, qui y voit Antares, et moi qui l'identifie avec Sirius. Le passage, *ma amat, kuggi holpi šuripi ma amat nipah kakkab mechri sa kima eri qula*, forme le point de départ de la discussion. M. J. traduit « In den Tagen der Kälte, des Hagels (?) und des Schnees, in den Tagen wo der Antares-Stern wieder (am Morgenhimmel) sichtbar wird ». De mon côté j'avais traduit tout d'abord le mot *kuggu* par « chaleur » et j'en avais conclu qu'il s'agissait de la saison la plus chaude de l'année, vulgairement nommée les jours caniculaires, marqués par l'apparition de Sirius. Plus tard, m'appuyant principalement sur un passage d'une inscription d'Assarhadon qui parle du mois de Šabat en connexion avec *kuggu* et *šakutu*, j'ai pensé que ces mots doivent être la désignation des pluies hivernales.

Le sens de « froid » admis par M. J., quoique pouvant concourir dans ce passage, rencontre une grave difficulté dans un autre passage qui m'a été fourni par M. J. lui-même et d'après lequel le *kuggu* peut éteindre le feu, ce qui n'est pas de la nature du froid, mais d'un élément liquide. J'ai donc traduit ainsi le

passage précédemment cité : « dans les jours des pluies, des averses et des orages, et dans les jours de l'apparition de Sîn », c'est-à-dire dans la saison froide comme dans la saison chaude de l'année (j'ai exécuté des chasses sur les montagnes). M. J. combat maintenant, à l'aide de plusieurs arguments, non l'opinion à laquelle je me suis arrêté en dernier lieu, mais l'ancienne opinion à laquelle j'ai déjà renoncé depuis deux ans. Je ne m'explique pas très bien la régularité de ce procédé qui d'ailleurs ne peut mener à rien. Néanmoins, comme les lecteurs de l'ouvrage ignorent la modification que j'y ai introduite, je crois utile de montrer que les cinq arguments qu'il invoque en faveur de son interprétation sont loin d'infirmer la mienne.

1° Le *kuggu* survenait dans la plaine assyrienne pendant l'invasion de Sennacherib, et qui l'a obligé au retour, ne saurait être un froid excessif puisque le texte parle de la fonte des neiges. Je pense que les pluies continuelles causant les débordements des fleuves forment un plus grand obstacle pour l'avancement d'une armée que le refroidissement de la température dans la Suse, comme par ses chaleurs excessives.

2° Cet argument cite le passage d'Assarhadon déjà mentionné et expliqué conformément à ma manière de voir.

3° Il est peu vraisemblable que le froid dans la latitude de la Babylonie puisse causer la mort des hommes; au contraire les pluies continues produisent d'ordinaire des maladies pouvant devenir funestes à la santé et produire une mortalité plus considérable. Rien n'empêche donc de traduire *kuggu* par « pluie continue ».

4° La phrase *me kuggi ana qumma lu wadi* signifie d'après moi « j'ai lu pour ma soif de l'eau courante (pure) », en hab. 𐤎𐤍𐤁𐤏𐤍 𐤎𐤍𐤁𐤏𐤍 excluant les eaux stagnantes des marais.

5° Je traduis de *intama lura lha kuggu mannecha* par « un puits aux eaux courantes », c'est-à-dire non stagnantes.

En un mot si les termes *kuggu*, *halpu* et *shuripu* se rapportent à des phénomènes de l'hiver, rien n'atteste qu'il y ait l'idée de « froid », et jusqu'à de nouvelles preuves je persiste à croire que ce

sont différents noms désignant plusieurs sortes de pluies, très analogues aux mots héb. *gashem*, *mal'ar*, *rehéim*, *reshim*, etc. Le *kakkab meshri* est donc Sirius, synonyme de *kakkab qashite* « étoile de l'arc », qui est le nom le plus récent. Cette synonymie est formellement donnée dans les textes philologiques (Brünnow, *Liste*, n° 5294), et la correction entreprise par M. J. est tout à fait inacceptable: Sirius se nommait *shubadu* et *tertahu* (massue), en même temps que *kakkab meshri* et *kakkab qashite*. Parmi ces noms les uns n'excluent pas les autres. Je fais abstraction de l'argument tiré par M. J. de ce que le *kakkab meshri* suit immédiatement la constellation du Berger, argument qui, vu l'obscurité du texte, ne comporte vraiment moi aucun résultat certain.

La cinquième constellation, *en-ze-muz-say*, mot à mot : « seigneur-lion-constellation (?) brisant » rend exactement le nom assyrien *habshirani* expliqué par *labbat-ère-mur* « qui frappe la campagne d'Abou ». Ce groupe est donc un rébus fondé sur le nom assyrien de la constellation.

La sixième constellation, *ed-ku*, répond exactement au nom assyrien *kakkab eri* « étoile de l'aigle (?) ».

La septième constellation dont l'idéogramme est *pa-hi-say*, mot à mot : « aile-feu-tête », reste encore inconnue quant à son appellation assyrienne, mais on peut être sûr d'avance qu'elle expliquera le sens assez obscur de la forme idéographique.

Sur le sens de *amadu* qui, quoi qu'en dise M. S., est l'origine de l'idéogramme *ma-maz*, ce doute n'est pas possible : il est synonyme de *laba* que je compare à l'hébreu לָבַח « joue, mâchoire ». Ce sens convient très bien au passage de R. V. IX. 366-367 : *she megalu apdu ma lab panishu ated cirru* « Je lui ai perforé les gencives et j'ai jeté un croc dans la mâchoire de sa lion ». Je ferai encore remarquer que le mandéen *malvash* « figures zodiacales » n'a rien de commun avec le prétendu sumérien *mulaan* « étoile du zodiaque », c'est plutôt une altération de *malvash* « les lampes », comparez *nebrashu* (*Daniel*, v. 5) « lampe ». Les amateurs de mythologie exotique pourraient y voir la modification de *malvash* « les chercheurs, les espions », de *halak* « chercher, guetter, espionner ». L'épithète de « guet-

leur, espèce », pour les étoiles se trouve notamment chez les Indiens et doit également avoir été en usage chez les Perses, d'où elle a pu être empruntée par les Mandéens. Or enfin, la conception des étoiles comme un troupeau de bœufs, est fondamentalement sémitique, comparez *Is.*, ix, 26 ; *Job*, ix, 24-32.

Les planètes sont désignées par l'idéogramme *še-bat*, au phonétique *šibbe* « monton ». Le sens littéral de l'idéogramme est « monton s'éloignant », indiquant visiblement l'état de mouvement inégal que les planètes accomplissent par rapport les unes aux autres, contrairement aux étoiles fixes qui restent toujours à la même distance entre elles. M. J. a cru trouver dans les annes babyloniens des planètes transmises par Hésychius, la confirmation de la réalité du sumérien. Pour mieux se rendre compte de la valeur de cet argument je placrai ci-après les formes grecques suivies des noms babyloniens de chaque planète d'après la conjecture de M. J. ¹

1° *σείς* = *šēimāch*, Soleil.

2° $\left. \begin{array}{l} \text{ἀἰὼ} = \text{āiu} \\ \text{τις} = \text{tin} \end{array} \right\} \text{Lune.}$

3° *μερξ* = *mākas*, Mercure.

4° *φάτις* = *šūbat*, Vénus.

5° *βελήτης* = *šilībat* (*šulabat*), Mars.

6° *γολαθῆς* = *mula habbar*, Jupiter.

Cette explication ne peut se défendre un seul instant. On remarque tout d'abord que ces noms sont en partie sémitiques et en partie sumériens, ce qui est déjà en soi-même une supposition qui n'a rien de vraisemblable. Au contraire, la présence certaine des trois mots sémitiques *šēimāch*, *āiu* (pluriel *tin*) ² et *šūbat* à penser que les autres noms aient la même origine. En un effet, le plus facile à restituer est *šilībat* qui ne rappelle en rien le soi-disant sumérien *šilībat*, mais rend lettres par lettres l'araméen *ܫܠܝܒܬܐ* « donné de flammes » = *š l m t* *špīl* *špīl*. La même

1) M. J. a oublié de faire remarquer que ces identifications ont été proposées par Lussanant dans sa *Magie babylonienne* (Paris, 1873) et que je les ai combattues au *Journal asiatique* quelques mois plus tard.

2) Aram. *ܬܝܢ* = hébreu, *תין*, *tin*, *tin* = « qui ».

origine sumérienne est encore visible pour *šihur* = *šihbur* « du flammé », identique au nom mandéen de Véus *šihur*. Quant à *segi*, je persiste à croire que c'est le nabatéen *sehar*, *šahar* qui signifie « prophète », et l'on sait que cette épithète se trouve aussi au fond du nom de *moš*, participe de *nabû* « prophétiser ». La forme *se-gi*, ne peut aucunement répondre à *segi* en grec, on s'attendrait à *segi*. De plus, l'idéogramme qui est sans aucun doute dérivé de l'assyrien *gašar* « frapper », de sorte que *se-gi* serait une composition hybride au-assyrienne, mi-sumérienne, ce qui est impossible. Il ne reste en réalité que la seule forme *šešēter* qui se superpose parfaitement à *moš* *šahar*. Malheureusement pour les sumériotes, les deux éléments de cette composition sont parfaitement assyriens, car *moš* « étoile » vient certainement de la racine *moš* « remplir, serrer », sans que comporte également le mot ordinaire *šahhar* pour *šahhar* de *šahar* « serrer, presser ». C'est par une simple inadvertance que M. J. attribue à cette racine la signification de « briller ». Enfin, le second élément *šahhar* est non moins assyrien ; c'est une contraction de *šahhar*, redoublement de *šahar* « être clair, éclatant ». Le caractère assyrien de ce terme est encore corroboré par la forme quelque peu différente *šahhar* ou *šahar* qui signifie toujours « clarté, splendeur, éclat ».

Page 131. *Les dieux planétaires*. Les planètes ont été rattachées à certaines divinités : d'abord on a pu considérer ces astres comme restant sous l'influence de tel ou tel dieu. Plus tard on a procédé directement à l'identification de l'astre avec la divinité à laquelle elle se rapportait. On a commencé, par exemple, par appeler une étoile du nom d'étoile de *moš* et la nommer ensuite simplement *moš*. Il y a à peine quelque chose de primitivement populaire, c'est le plus souvent le résultat de spéculations savantes et parfois de fantaisies abstraites et très hasardeuses. Dans les explications détaillées, M. J. mélange indistinctement sumérien et sémitique sans se demander comment le même procédé a pu se produire chez deux peuples aussi différents.

Mais arrivons aux détails. La planète *šahhar* = Jupiter, est

échoie à Marduk, mais son nom araméen *bel* n'a rien de commun avec Marduk. Ceci est vrai pour les dernières époques où Marduk, le dieu de Babylone, était le *Bel* souverain, mais qui nous garantit que les noms et les idéogrammes *nibiru*, *šapnu*, *amen*, *pa-ul-du*, *ag-mo-gur* et *ul-ul-kul* ne se rapportaient pas primitivement au vrai *Bel*? Quelle planète Vénus, Astarté ou Aphrodite, en assyrien *ištar*, fut appelée *beli*, c'est de nouveau le reflet de la dernière époque babylonienne. Pour les étoiles de Mars et de Nergal, aucun changement n'a eu lieu, d'où il résulte que la nature stellaire de ces dieux date certainement de la plus haute antiquité. Quant à l'étoile assignée à Mercure-Nabu, il fut appelé *mushsharru mutann* « faisant apparaître la mortalité », dont l'idéogramme est *dil-bal* et le synonyme *militin-išbat* « ardeur de feu ». (Cf. heb. *ish* « feu »; *rešef* « flamme ardente » = *deber* « mortalité, peste ».) Chez les Grecs, Hermès était aussi conducteur des âmes des morts ; en outre ils l'identifiaient aussi avec Apollon, dieu de la vaticination, par égard aux sons de son nom.

Page 138. La désignation idéographique de l'étoile éblouissante, *nul-an-ta-ur-ra* « étoile en haut brillant », est une simple copie du nom assyrien *reš* (*kiklaba*) *pariru* « (étoile) brillante »; le phonème *ur* repose sur le nom *quru* « splendeur ». Si le mot *uqn*, auquel se joint l'adjectif *qarnu*, désigne une pierre noire, on pourrait supposer que l'idéogramme du corbeau *u-na-ga* n'est autre chose que cet *uqn*, symbolisant la couleur noire éclatante du corbeau.

Page 160. Nous avons dit plus haut qu'il n'y avait aucune raison pour suspecter l'équation *ashru* = *šamnu* « ciel », donnée par un texte assyrien. J'ajouterais ici que l'exactitude de cette interprétation est prouvée par l'emploi, chez les rabbins, du mot *maipon* « lieu », dans le sens de *chamain* « ciel », pour « Dieu ». Il est temps que les assyriologues renoncent à la prétention de savoir mieux l'assyrien que les Assyriens eux-mêmes.

Page 162. M. J. prouve avec raison par l'idéogramme *tup duš* = *šahru* « entourer », que son équivalent assyrien *pušuku* signifie « cercle ». Il aurait dû ajouter que la racine sémitique *tapapu*, d'où l'hébreu *taph*, a précisément le sens d'« être rond ».

Page 161. Le nom *hammon* ne me paraît pas devoir être comparé au verbe *hammon* « apparaître, se manifester », rapporté à l'apparition d'un astre. La forme *hammon* peut bien être un nom d'agent, et *hammon-ido-arda* peut désigner les génies qui font paraître les quatre points cardinaux.

Page 163. L'ancienne représentation de *kibrat* « centre » par *enab*, montre bien que le mot assyrien se rapportait aussi aux divisions du ciel. Quel s'accorde parfaitement, comme M. J. le reconnaît lui-même, avec l'expression phénicienne *kibrit anu* « direction du lever du soleil », il prouve au même temps que l'idéogramme précédent a été confectionné par des Sémites.

Page 170. J'ai déjà supposé ailleurs que le mot *giparu* désigne primitivement une espèce d'arbre, ainsi que l'espace planté de ces arbres. J'y ai comparé le bois de *gopher* qui a servi à la construction de l'arche. Les vergers qui contenaient les arbres de *giparu* étaient consacrés à *Ishtar*. L'origine sémitique de ce nom ne permet donc aucun doute, et la forme assyrienne *gi-par* se montre à nous comme purement artificielle. Il est à remarquer que la ville d'Erech portait le nom de *E-gipar* « maison à 7 vergers de *gipar* », c'est-à-dire ville possédant 7 vergers consacrés à *Ishtar*, sa déesse principale.

Page 193. La traduction de *dur-par* « maison de la montagne », comme épithète de la terre qu'on se représentait sous la forme d'une montagne, me paraît très acceptable : elle prouve que le *par* de « montagne » et de « pays », qui est particulier au signe *dur*¹, provient de l'esprit sémitique. Le *en* « le temple », inhérent à ce signe, rappelle l'usage des Phéniciens de fuir des sacrifices sur les montagnes, culte prohibé par la Pentateuque. Nous avons ici un nouvel indice de l'origine sémitique de cette composition graphique.

Page 197. Si le mot *gigima* signifiait « tombeau, cimetière », comme cela paraît très vraisemblable, on pourrait comparer le

(1) Le signe *par* de *dur* est prouvé par le syllabaire *par* qui par suite de la disjonction sémitique ne peut pas venir du *par* *par*, et la racine arabe *par*.

islmudiquigigane « des vœux de terre », ce qui rappellerait l'expression biblique « réposer sur une couche de verre et se couvrir de vermineux ». »

Page 199. M. J. interprète très bien l'expression *e-sar par* « maison de l'abondance ». Quant à l'origine de l'idéogramme *šar*, aucun doute n'est possible : il vient de la racine *šamar* « compter, mesurer », ainsi que je l'ai dit plus haut. C'est une nouvelle unité entrée au sumérienne ; ajoutons que la composition *ešar* est artificiellement formée du mot coélu *ašru* « lieu, terre ». C'est ainsi l'opinion de M. Delitzsch. L'objection de M. J. que l'existence d'un assyrien *ašru* « temple » ne peut pas être prouvée, ne paraît pas difficile à écarter, quand on sait que le mot hébreu *maqom* « lieu », signifie également « temple ». Une autre question est de savoir si l'idéogramme *šar* peut se lire *ešar*. M. J. se prononce pour la négative en remarquant que le nom de Tiglath Pileser ne s'écrit pas *ti-ku-thi-qi-l-e-šar*. Mais cet argument *e silents* ne prouve pas grand chose.

Page 201. En traitant de la grande montagne cosmique des Babyloniens, M. J. paraît attribuer tous ces noms à la langue sumérienne. Ainsi, il dit que la désignation : *e-šar-ay-lur-lu-en* est expliquée par les mots assyriens *šad-matati*. Il a perdu de vue que plusieurs temples qui portent ces noms ont été construits en Assyrie et par des rois assyriens, c'est-à-dire dans un milieu où il n'y avait aucune raison de conserver l'appellation étrangère. Mais à quoi bon raisonner quand l'analyse des mots ne permet pas de penser à une origine autre que celle de la langue assyrienne sémitique ? Représumons-les un à un :

E-šar-ay. On y constate : *e* « demeure » (héb. *l* = *lle* « contracté de *lay*, racine *anac* « demeurer » ; — *šar* (*šur*, *šir*), abrégé de *šurānu* « montagne boisée », héb. *šarāh* ; — *ay*, *ace*, *šagu* « sommet ».

E-šar-mah. Le premier signe est déjà expliqué : *šar*, abrégé de *šurānu* « sol rehaussé, continent, terre ferme » ; — *šir*, *šurānu* ; — *ay-lur-lu-en* « district, contrée » ; *mahānu*, abrégé de *mah* « haut, élevé, sublime », adjectif formé de *muhānu* « crâne, tête » ; héb. *moah* « cerveau, cervelle, manie ».

E-kur-sag-kalama « maison de la montagne de l'univers ». Les trois premiers éléments sont expliqués; *kalama* est le mot ass. *kalumu* « la totalité », forme de *kalu* « tout » (héb. *kol*), et de l'endélique *kalu* qui devient souvent radical, comme, par exemple, dans *kalummu*, synonyme de *šama* « ciel » et dans *kalumu*, synonyme de *mu* « eau ».

E-kur-sag-ila. Le dernier élément de ce nom est l'ass. *ila* « haut, élevé », sémitique commun *alapa*. Ce dernier phonème se trouve aussi dans *«-sag-ila*, littéralement: « maison-sommet-élevé », composition qui joue sur le nom réel *bit-shagil* de *šagala* « suspendre, élever ». Pour la position géographique de la montagne de l'univers, il est à remarquer que son identité avec le mont *Aratu*, qui forme l'entrée des morts dans le Šéšil, ne peut pas être ébranlée par la considération que l'habitation des morts ne peut pas être celle des dieux. Ces deux idées se concilient facilement; il s'agit d'une montagne qui a ses racines dans le pays des morts, mais dont le sommet monte au delà des étoiles et des astres, lesquels tournent autour d'elle; qu'y-a-t-il d'étonnant que le faite d'une telle montagne soit la demeure habituelle des dieux, dont la plupart y sont nés. Je crois donc que le verset d'Isaïe qui parle du *har moled* « la montagne de la réunion des dieux », fait probablement allusion à une croyance analogue à celle dont la montagne de l'univers assyro-babylonienne était l'objet. Quant au mot *aratu*, ainsi que je me suis déjà prononcé à plusieurs reprises, il signifie « mort »; (comparez l'héb. *ardim*, dans *Ézechiel*, xxxii, 19, *parim*). Je ne m'arrêterai pas aux analogies avec le *Mera* des Indiens et le *Hara barzanti* de l'Avesta que M. J. Écarté a bon droit suivies moi, mais il aurait mieux fait de les passer sous silence comme étant trop prématurées dans l'état de nos connaissances actuelles de la mythologie babylonienne.

Page 215. Ici nous relevons une explication erronée qui a sa source dans la connaissance insuffisante qu'a l'auteur de la littérature sémitique. Comme vrai nom de la terre inférieure, il prend la forme présumée sumérienne *ligal*, qu'il analyse en *li gal* « terre grande »; ce terme, dit-il, ne se trouve plus isolé en sumérien, mais il devait y exister autrefois. Puis il cherche à prou-

ver cette assertion : 1° par le mot *Nîn ligal* (dame de *ligal*), de la reine du pays des morts, et 2° par le mot assyrien *ligalum* qu'il déclare dérivé du sumérien et qu'il traduit par « Untergrund » « sol inférieur ». Or, ce mot *ligalum* répond lettre par lettre au terme talimite *gigala* « fumier, sol ». On connaît la parole d'un rabbin : « J'aime mieux être assis sur le fumier (*gigla*) de ma ville natale que dans les palais d'une ville étrangère ». Ce mot araméo-assyrien est contracté de *gigala*, de *galgal* « rouler, mépriser, gâter ». Il devient ainsi évident que l'analyse *li-gal* « bien grand » dont les éléments présentent d'ailleurs les racines sémitiques *li* et *gal* est une invention des scribes assyriens, et M. J. n'aurait pas dû se laisser tromper par l'apparence. Je me permets de donner un conseil aux jeunes assyriologues qui se lancent si avidement à la recherche de l'Inconnu en fait d'antiquité babylonienne, de ne pas céder à leurs affirmations apodictiques qu'après s'être bien familiarisés avec toutes les autres langues sémitiques, surtout avec celles du groupe septentrional, comme l'hébreu et les divers dialectes araméens, dont la parenté avec l'ancien idume de l'Assyrie et de la Babylonie est aussi étroite que possible. Il serait vraiment fâcheux que les inexactitudes étymologiques commises par des imprudents, soient le point de départ d'erreurs historiques et ethnographiques que plusieurs générations futures auront du mal à détacher et à faire disparaître du bagage scientifique acquis après tant de peine et d'efforts individuels.

Page 247. Il est inutile de discuter l'étymologie que M. Hommel a donnée au terme assyrien *aradu*. Le mot turc *ardik* et son synonyme *ardik* « diable » viennent de la racine *er* et n'ont rien de commun avec *aradu*. J'ajoute que contrairement à ce que pense M. Vambéry, le hongrois *ardó*, loin de se rattacher au mot turc précédent, vient simplement de *drago* = *dradu* « dragon ». L'hypothèse de M. Jéramias, comparant *aradu* à l'hébr. *aradim*, a été déjà repoussée par moi en rendant compte de son mémoire. — L'existence d'un dieu infernal *irakla* étant donnée, et les enfers étant considérés comme une grande ville, on voit tout de suite que le phonème *ara gal* est une formation artificielle, et

cela d'autant plus certainement que chacun de ces idéogrammes est un mot sémitique : *ere*, *ere*=*hék*, *ér* = ville : *gal* = ar, *galil* = grand. Quand on fait abstraction de cette composition savante, on reconnaît dans *ehalla* un dérivé de la racine *akal* = *ragal* = marcher, pénétrer. C'est donc une personnification du sol qu'on foule, de la croûte terrestre. La ressemblance phonétique de ce nom avec celui de *Nergal* = dieu de l'étoile de Mars, a été la cause que celui-ci a bientôt joué le rôle d'un dieu infernal. Naturellement l'analyse de *Nergal*, comme il se comparait de *ner-aregal* = seigneur de la ville grande, est également un artifice des scribes babyloniens. C'est notamment que M. J. ne saurait pas déclarer plus nettement sur sa valeur. Il paraît néanmoins pencher de ce côté, car il admet le rapport des plémimes *gira* = pied, *gira gal* = grand pied, et *gira gal gal* = très grand pied, avec le nom césir *nergal*. Nous voudrions savoir comment le même nom peut signifier à la fois « seigneur de la grande ville » et « grand pied ». M. J. nous expliquera peut-être un jour ce mystère.

Page 248. Le fait que l'idéogramme *ar-mo-gi* calque servilement l'épithète assyrienne du « pays des morts » : *ar-mu-la-tarut* = terre sans retour, qui rappelle l'expression de Job : *derek ha-shub* = voyage d'où je ne retournerai pas, n'a pas besoin d'être prouvé. Cependant M. J. paraît donner la priorité de cette idée à ses amis sumériens; c'est une affaire de goût et de faveur qu'on ne discute pas. — Le sémitisme du phonème *ar-mo-gi* cependant à l'expression réelle *shubut shiti* = demeure des ténèbres (comparez l'héb. *ereq hashé* = pays des ténèbres) sera manifeste pour tous ceux qui ne sont pas aveuglés par la tradition sumérienne. On sait que *ar-mo* est la forme simple de l'héb. *ar-mo* = demeure. D'autre part *gi* ou plutôt *gis* est tiré de *agaga* = brûler, tourmenter, au figuré = rendre noir, d'où l'idéogramme *gis* = fou, noir.

Page 249. À côté de *ar-mo* on trouve aussi *ere*, toujours dans le sens de « demeure ». Il ne faut pas y voir une permutation de *ar-mo*, mais le mot *urezeri* = ville que nous venons de citer. Il est curieux de faire remarquer que le nom de la ville de *Erech*, un assyrien *ar-én* = longueur, est représenté idéographiquement par

des signes pouvant se lire *am-hi* et *am-hi*, signifiant tous deux « demeure du pays » : l'artifice des écritures est trop évident pour être nié et nous recommandons à M. J. d'y réfléchir. Un exemple non moins convaincant nous est donné par la composition idéographique *me shara* = *kullar parçi* « totalité des demeures ». On sait que le sens ordinaire de *parça* est « ordre, commandement », or il est rendu par le phonème *me* qui a précisément ses deux significations si divergentes. M. J. nous en donne lui-même un nouvel exemple dans l'idéogramme *hal*, rendant le mot *nahel kattu* avec ses deux sens de « frontières » et de « hostilité ». D'ailleurs la syllabe *hal* n'est qu'un ample abrégé de *hala* « passer, vaincre, périr ».

Page 224. Très intéressante est l'équivalence établie par M. J. entre *du-shi-hi* et *babe*, ce dernier nom appartenant naturellement à une ville élamite : si *shu* était le nom signifiant « génie, esprit », on pourrait voir dans *babe* le mot tannudique *babur* « image, apparition, ombre ».

Pages 231-232. Je ne m'explique pas comment M. J. a pu voir dans les phonèmes *hal-shi-gih* (*gu*), un mot sumérien complet, l'équivalent assyrien *hil palû*, composé de *hila* « joie » et *palû* « corps », montre assez clairement l'origine sémitique de *hal*, le rapprochement avec l'hébr. *hil* « crainte » et *hal* « danser » fait voir que le sens primitif de la racine *hawal* était « s'agiter, faire des mouvements », pour manifester soit des sentiments de joie, soit des sentiments de peur.

Page 234. M. J. expose très bien les raisons qui font croire que la demeure divine désignée par les idéogrammes *du-azaga* ou *du* se trouvant dans l'abîme. Pour le sens de cette expression, savoir : « chambre pure », le doute n'est pas possible. Il ne s'agit donc que de déterminer si c'est un terme réel et non sémitique, ou bien une formation artificielle, un rébus. La réflexion suivante nous indiquera le choix à faire. La valeur pleine du premier signe est *u*, *du*, racine qui dans plusieurs langues sémitiques signifie « être vaste ». Cette valeur a donné lieu, comme dans tant d'autres signes, à l'abréviation *du*. Le second signe se prononce tantôt *azag*, tantôt *ka*. Cette dernière valeur doit être employée ici de préfé-

runes, par celle raison péripatéticienne que tous les autres phonèmes de cette catégorie reposent sur des expressions assyriennes où une racine *duug* est peu probable. En acceptant la seconde valeur du signe on obtient le phonème *du-du* qui rappelle aussitôt le mot sémitique *duku* = aram. *duku* = lieu, endroit, place ; aram. *duku* = chambre, boutique ; tal. *duku* = terrasse, estrade ». Pour « qui concerne l'origine du phonème *du*, il paraît se ramener à l'assyrien *du*, *du* = eau limpide », réduit à sa partie consonantique par la chute de la voyelle initiale. Le *duu* du *duu* = *duku* est Nabal, qui est mis en rapport avec la végétation par suite de son analogie avec le verbe *nabû*, *hûh. nabû* = fructifier », d'où *nabûdu* = fruit, produit ».

Page 259. D'après la croyance babylonienne, le *duu* imaginé comme l'endroit où se conservaient les sorts du monde, se trouvait dans une partie de l'océan indiquée par le groupe *ub-shu-gi-na*, mot à mot : « espace-lieu-réunio ». Chacun de ces idéogrammes se ramène facilement à son modèle assyrien : *ub* vient de *uppu* (racine *apap*) = entouré, cercle, district ; *shu*, représentant habituel de *idu* = main = a. comme ce mot aussi, la signification de « lieu, endroit, place » (comparez l'arab. *madî*) le dernier phonème *gi-na*, abrégé de *ug-gin* est le même que *nigin*, dérivé de *nîrûtu*, *nîrûmûn*, « accumulation, réunion ».

Page 263. Un exemple des plus intéressants, et en même temps des plus instructifs, nous est donné par l'équation *du-ub* = *ab-zu* = « océan ». Les premières assyriologues avaient pris l'habitude de considérer le mot assyrien *apû* comme étant emprunté au sumérien *am*, devant, d'après une glose, « prononcer *abû*. Contrairement à cette opinion j'ai contenu : 1° que le mot *abû* était originellement sémitique et venait de la racine *apû* = masquer, faire le vide » ; 2° que le groupe *ab-zu* dérivait de ce mot assyrien au moyen d'une coupe artificielle destinée à désigner l'océan comme la maison de la science, « est-à-dire comme demeure de *lû* = dieu de la science ». M. J. reconnaît lui-même la possibilité et l'exactitude de l'étymologie que j'ai proposée pour *apû*. Il cherche cependant à l'écartier par cet argument, d'après lui fort important, que « presque toutes les conceptions cosmologiques, particulière-

ment babyloniennes, portent des noms sumériens » (page 248). Nous avons montré qu'il n'en n'est rien; mais ce qui est plus instructif c'est que le passage même qu'il cite pour démontrer l'origine étrangère de *zabû*, prouve absolument le contraire. En effet, le texte dont il s'agit, rédigé en pur assyrien, emploie deux fois le mot *zabû* comme un simple synonyme d'*apsu* « eau » ou « mer ». Nous avons donc la certitude de l'existence de ce mot dans la langue assyrienne et aucune argutie n'est en état de lui retirer cette qualité; mais alors l'étymologie vraie se présente aussitôt à l'esprit, car *zabû* est une forme *fautive* de la racine *zabû* « couler », racine qui a produit le nom du fleuve assyrien *Zabû* « le Zab », identique avec le substantif sumérien *zabû* « masse d'eau; flot ». Ainsi se vérifie la règle formulée dès le début par moi, que la plupart des formes artificielles de l'idéogramme babylonien jaillit par l'artifice du rébus sur des mots réels et pour la plupart du temps synonymes du mot qu'ils interprètent.

Page 248. L'autre idéogramme pour la mer, «-gur, peut-être abrégé de *en-gur*, quelquefois réduit à la syllabe *gur*, permet deux derivations : celle de la racine *gur* « rassembler, réunir » qui rappelant l'expression hébraïque « la réunion des eaux fut appelée mer » (*Genèse*, I, 10); celle du substantif néo-hébreu *iqar* « racine, base », rappelant l'expression *moored with* « bords de la terre », appliquée au fond de l'océan et s'accordant avec l'assyrien *qaru* dont la phonème est *qur*. Dans les deux cas, le nom est simplement avancée. M. J. dit avec raison que les noms de *fluv* et de *kur* désignent deux degrés différentes. Quant à l'identité de *kur* avec l'hébreu *kehu*, elle est assez douteuse, cependant pas tant à fait impossible comme l'affirme M. J. La circonstance que *kur* est l'épouse de *sinip* « le dieu du soleil levant », prouverait plutôt en faveur de cette identification (comparer l'ac. *kehu* « beauté, éclat, splendeur »). L'idée est que le soleil émerge du sein de la mer. Je ferai remarquer enfin que l'idéogramme de la mer «-ab-(*ku*) « eau de la profondeur », se com-

(1) La traduction de *iqar* par *base*, basée sur un rapprochement avec *iqar* « leup » n'a pas plus d'autorité que par exemple celle de *Tammuz* (*Tammuz*) par *Palmyra*.

pose de *u*, abrégé de *uuru* « flot » (héb. *yam*), et de *ab*, abrégé de *qur-ru-ut* « racine qui a produit l'héb. *qaba* « nos mesures » et l'assyrien *qaba* = aram. *qaba* « niche », cellule, chambre ».

Page 221. A ma connaissance l'identification de *Bel* avec le sumérien *en-til* n'est pas si universellement admise que le dit M. J. qui semble perdre de vue que les deux idéogrammes de ce groupe sont les abréviations respectives des mots assyriens *en-nu* « our » « seigneur » et *tila* « sorte de dieu » (comp. l'héb. *til* *til*). On n'a vraiment pas besoin d'aller chercher si loin quand l'assyrien *elnu* « élevé, sublime » offre une explication des plus naturelles. C'est simplement une épithète remplaçant le nom propre. Encore moins constants est l'identification du dieu *As* avec le sumérien *a* « eau ». J'ai montré depuis longtemps que le nom propre du dieu de l'eau du sudan écrit artificiellement « a » maison de l'eau », était, en assyrien, *asu* pour *isnu* = *isnu* (la sémitique *isn*) « mer, océan ». Il est étonnant que M. J. n'ait pas pris en considération cette tentative étymologique, ne fût-ce que pour la rejeter. En général, je crois que la seule considération que parmi les divinités cosmologiques les plus anciennes, figurent les noms du couple *Ishtar* et *Ishtar*¹, dont l'origine sémitique est incontestable, aurait dû empêcher M. J. de prendre au sérieux les formes bizarres qu'il nomme termes sumériens ou accadiens. Si les Sumériens avaient une existence réelle, leur génie cosmogonique n'aurait pas emité la maudite trace de sémitisme. La conclusion est ici forcée, étant donnée l'impossibilité de la pénétration mutuelle de deux langues à l'époque préhistorique de l'invention mythologique. Toutes ces divinités sont les créations du génie sémitique seul, et les formes étranges de quelques-unes de leurs noms sont des compositions artificielles et idéographiques.

Les remarques qui précèdent se bornent à la partie relative à la cosmologie et encore n'en ai-je relevé que les étymologies les plus saillantes. A plus forte raison m'abstiendrai-je de suivre le

¹ Il se signifiât « Ishtar, père, substance » ; pour la formation comparée *Ishtar* et *Ishtar*, deux fils d'*As*.

supérieure de l'auteur dans les autres parties de son livre dont je n'offre pas l'analyse. Cependant, comme spécimen du genre il me paraît utile de prendre note d'un point d'interrogation que M. J. lance à l'adresse des antiacculistes avec l'intention évidente de les mettre dans l'embarras (p. 424). Après avoir cité le passage *šuršat diparānā ānuš gi-bil* « ton flambeau rayonne comme le feu », il ajoute : « De même que *appārā* « pro, marais », *qipāru* « plantation de roseaux », *qipānu* « espace formé », *šepānu* « filot » rappellent respectivement les termes sumériens *a* « son », *gi* « roseau », *gi* « obscurité », *ur* « filot », de même *dipārū* « flambeau » rappelle le sumérien *di* « feu ». Comment ces associations naissent-elles avec l'antiacculisme? » Notons d'abord que M. J. ne se donne même pas la peine d'expliquer la cause qui a obligé les Assyriens à joindre à ces vocables sumériens la terminaison *parū* et la signification de ce singulier appendice¹. Mais ce qui est pire, c'est que les mots *gi* (héb.), *arān* (aram.), *gi* (héb.), *arān* (aram.), *gi* (ar.), *arān* (ar.) reviennent avec un sens peu différent dans les autres langues sémitiques.

Je me résume. Les abstractions de philologie comparée et d'éthnographie mises de côté, le grand ouvrage de M. J. constitue dans sa première partie un répertoire très utile pour étudier la cosmologie babylonienne, dans les trois autres parties des additions précieuses à l'interprétation des textes et des outils archéologiques des Assyro-Babyloniens. Tous les résultats ne sont pas également certains, mais tous doivent être pris en sérieuse considération. Servir au progrès de la science est un noble luit qu'on n'atteint pas sans avoir franchi de nombreux obstacles dont les plus difficiles sont l'entêtement dans l'opinion reçue et la suffisance qui empêche de rechercher des lumières chez les autres. Pour nous assyriologues, la modestie n'est pas seulement une vertu, mais la condition vitale de nos études. C'est en croyant beaucoup savoir que quelques-uns d'entre eux nous ont transmis des traditions erronées qui s'évanouissent devant le libre examen.

1) C'est comme si l'on disait que les mots *son*, *littres*, *proseaux*, *héra*, *arān*, *héra*, *héra* dérivent des appellations populaires *di*, *gi*, *ur*, *héra*, *gi*, ou encore du suffixe *gi*.

Soyons leur vivement reconnaissants pour les vérités qu'ils nous ont amenées, mais n'acceptons pas de confiance leur synthèse surannée qui menace de nous ramener de deux siècles en arrière et de nous faire perdre le fruit scientifique acquis par plusieurs générations dans le domaine de la philologie et de l'ethnographie.

J. HALÉVY.

LES PERSONNAGES AILES DES MONUMENTS ASSYRIENS

D'APRÈS M. EDWARD H. TYLER

(Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, June 1890).

Le numéro de l'*Academy* du 8 juin 1890 contenait une lettre de M. le professeur Edward H. Tyler, d'Oxford, l'auteur connu de savants travaux sur le passé préhistorique et ses vestiges existant encore de nos jours. Il annonçait son dessein de proposer une modification à l'interprétation jusqu'à présent acceptée de ces figures assyro-chaldéennes qui représentent des personnages royaux ou divins (ce qui au fond revient au même), munis d'ailes dorsales, portant d'une main une sorte de paletier ansé et allongeant de l'autre un objet qui ressemble à un cône à petites imbrications régulières et qui suggère au premier abord l'idée d'une pomme de pin.

Chargé l'hiver dernier des *Gifford Lectures* à l'Université d'Aberdeen, M. Tyler fut amené par le sujet qu'il traitait à comparer les différentes manières de représenter les êtres divins dans les religions de nous divers qui se sont partagé le monde; ce qui porte spécialement son attention sur les divinités ailées, plus spécialement encore sur les divinités ailées à forme humaine ou presque humaine des monuments assyriens. L'explication proposée par M. Tyler est trop ingénieuse à la fois et trop vraisemblable pour que nous ne la soumettions pas aux lecteurs de cette *Revue*, en donnant une reproduction presque entière de l'article

qu'il a publié sur cette matière dans les *Proceedings of Biblical archæology* de juin 1896¹.

On peut considérer comme très probable, dit-il, que les personnages ailés des monuments assyriens sont une imitation ou tout au moins une suggestion des figures analogues de l'ancienne Egypte. Celles-ci peuvent se classer en trois groupes, les soleils ailés, les monstres ailés des tombes thébaines, et les divinités ailées à corps humain. Les monuments assyriens présentent des formes bien connues correspondant plus ou moins exactement à ces trois groupes. D'abord on y voit le soleil représenté comme un disque ailé, parfois avec un dieu-archer à l'intérieur du disque. En second lieu les animaux-monstres sont représentés dans des proportions colossales par les taureaux ou les lions ailés, ainsi que par des chevaux ou des griffons également ailés. Enfin nous avons des figures ailées à corps humain que l'on peut trouver dans l'*Histoire de l'art dans l'antiquité: Chaldée et Assyrie* de MM. Perrot et Chipiez, et dans les *Mémoires de Layard*. Quelques-uns de ces personnages ont la tête humaine, d'autres ont une tête d'aigle ou d'oiseau analogue. Les uns ont quatre ailes, d'autres deux seulement, ce qui rappelle un passage de Béruse touchant les figures conservées au temple de Bel à Babylone. En examinant les sculptures assyriennes, on serait porté à supposer que les personnages ne montrant que deux ailes étaient censés en avoir quatre. Là où il n'y en a que deux, elles paraissent mal appareillées. A présent, il serait peut-être peu rationnel de critiquer trop minutieusement l'adaptation anatomique des ailes assyriennes. On peut en tout cas les considérer comme indiquant la capacité des êtres qui les possèdent de parcourir l'espace en volant. Seulement, comme on l'a remarqué judicieusement, ces personnages ne volent jamais. Il faut observer aussi que les figures ailées à corps humain d'Assyrie sont conformées, non pas à l'instar des figures ailées égyptiennes de la même catégorie, mais à la manière des monstres ailés. Par exemple, la déesse

1) Les illustrations qui accompagnent le texte anglais nous empêchent d'analyser ici la conclusion littérale.

égyptienne Nephthys est représentée avec des ailes d'oiseau attachées sous les bras et qu'elle fait mouvoir d'une manière faisant penser au mouvement de la chauve-souris qui s'envole. Il y a quelque chose de naturel et de logique (par comparaison) dans cette structure. On conçoit que les bras fassent mouvoir les ailes. Il en est autrement dans les figures assyriennes. Les ailes sont simplement attachées au dos des personnages et il est impossible de deviner par quel moyen elles pourraient s'agiter au gré de leurs possesseurs.

Les figures ailées, humaines ou presque humaines, à tête d'homme ou d'oiseau, à deux ou à quatre ailes, immobiles ou marchant, des monuments assyriens, sont en connexion très fréquente avec ce qu'on appelle « l'arbre sacré » ou « l'arbre de vie », qui lui-même affecte très souvent des formes conventionnelles, ne rappelant que de très loin la forme réelle de l'arbre qu'il est censé représenter. Cependant on est d'accord pour reconnaître dans ces variantes multiples l'intention de représenter le palmier à dattes ou dattier¹, dont la fleur est figurée par une sorte de rosette ressemblant à une rosace de cathédrale en miniature, tronquée par le bas. Un groupe de dattiers est figuré par un entre-croisement régulier, également conventionnel, de lignes et de rosettes.

Maintenant, tous ceux qui ont vu cette catégorie de figures assyriennes se rappelleront que les personnages ailés en question présentent de la main droite à ces soi-disant groupes de dattiers un objet qui ressemble à une pomme de pin et que l'on a pris en effet pour en être une. Mais il faut se rappeler que la représentation des végétaux sur les monuments assyriens est bizarre et que des formes semblables ou analogues à celle-ci servent à plusieurs fins. On peut voir dans les *Monuments de Layard* des dessins très semblables à celui de la prétendue pomme de pin et qui ont la prétention de représenter des grappes de raisin ou l'arête d'une plante de marais. Il n'est donc pas du tout sûr que l'objet conique, mis dans la main droite des divinités ailées

1) On sait que le dattier est le palmier frugifère ou le palmier à dattes.

qui se présentent à des dattiers, soit réellement une pomme de pin. D'ailleurs, si l'arbre que la divinité ailée semble vouloir toucher avec cet objet est un dattier, on ne voit pas très bien pourquoi on le toucherait avec une pomme de pin. C'est ce qui s'induit chez ceux qui ont adopté cette façon de comprendre la chose à y voir la figuration d'une cérémonie mystique. Cela pourtant n'y ressemble guère, et il a paru à M. Tylor que l'acte représenté du la sorte était en rapport étroit avec la fécondation artificielle du dattier, procédé connu depuis l'antiquité reculée. C'est ce qu'il s'agit de démontrer.

Hérodote (I, 193) dit dans sa description de la contrée babylonienne : « Les palmiers (*palmas*) croissent en abondance par toute cette grande plaine, surtout ceux de l'espèce qui porte du fruit (dattiers), et ce fruit fournit aux habitants du pain, du vin et du miel. On les cultive à tous égards comme les figuiers, et notamment en ceci que les indigènes lient le fruit des palmiers mâles, comme les Grecs les appellent, aux branches des palmiers portant des dattes, pour que le moucheron entre dans les dattes, les mûrissent et les empêche de tomber. Les palmiers mâles, comme les figuiers sauvages, ont ordinairement ce moucheron dans leur fruit ». Il est inutile de relever ici l'erreur que commet l'historien grec en assimilant la fécondation du dattier à celle du figuier et en faisant intervenir un moucheron qui n'a rien à faire ici. Nous ne venons en outre que cette mention de la méthode de fécondation usitée en Babylonie. Nous y ajouterons un passage très intéressant de Théophraste (*Hist. Plant.*, II, 2, 6; 7, 4), où il distingue les fleurs mâles des fleurs femelles. Après avoir décrit ce qu'on appelle la « castration » (*τετραπός*) des figues, il continue : « Quant aux palmiers, cet office est rempli par les mâles sur les femelles. Il a pour résultat que les fruits tiennent bon et mûrissent. C'est ce qu'on veut de la similitude on nomme *κατακτάνω*. Cette opération se fait comme il suit. Quand le palmier mâle est en fleur, on coupe la palme dont la fleur s'épanouit et, telle qu'elle est, on enserme la divet, les corolles et le pollen sur les fruits femelles. Ainsi traités, ces fruits persistent et ne tombent pas ».

Pline enfin dans son *Histoire naturelle* (liv. 17) fait des remarques sur les deux sexes du dattier et ajoute que la fécondation de cet arbre est aidée par l'homme qui se sert pour cela de la fleur et du duvet des palmes mâles, se bornant même quelquefois à en secouer la poussière sur les femelles. *Adhuc est Veneris intellectus ut coitus etiam excipitur ut ab homine ex maribus flore et lanugine, interim vero tantum pulvere imperio feminis.*

De ces anciennes observations, nous pouvons passer à celles d'un voyageur bien connu du dernier siècle, Thomas Shaw, qui, dans une description de la culture du dattier, s'exprime ainsi : « On sait que ces arbres sont mâles et femelles et que le fruit de celles-ci est sec et inapide, s'il n'a pas au préalable été mis en communication avec le mâle. Par conséquent, au mois de mars ou d'avril, quand les gaines¹ qui renferment les jeunes régimes du fleurs mâles et les fleurs femelles commencent à ouvrir — auquel temps celles-ci sont déjà formées, tandis que les palmiers sont encore cotonneuses — on prend un grain ou deux d'un régime mâle et on l'insère dans la gaine femelle ; ou bien on prend tout un régime mâle et on en secoue le duvet sur plusieurs régimes femelles. Cette dernière pratique est usuelle en Égypte où il y a nombre de dattiers mâles ; mais, en Barbarie, les femelles sont fécondées d'après la première méthode, un seul régime mâle suffisant à la fécondation de quatre ou cinq cents femelles » (*Travels or Observations relating to Barbary*, Oxford, 1738, Part III, ch. 1).

Ce procédé de fécondation artificielle, quelle que soit son antiquité, n'est pas difficile à expliquer. Il se borne à faciliter le procédé de la nature elle-même. On a établi, dès le XVII^e siècle, que, dans les déserts de l'Afrique, les bois de palmiers sauvages produisent, sans culture aucune, d'abondantes moissons de dattes, parce que le vent porte sur les palmiers femelles le pollen des palmiers mâles. M. Tylos ne sait si cette observation a été vérifiée

1) On se rappelle que les dattes se présentent l'abord sous la forme d'un grappe de petits fruits agglomérés au sommet d'une tige et terminés dans une gaine entièrement close. On la coupe en deux parties égales.

dans les derniers temps, mais il est clair que le produit de cette fécondation naturelle, dépendant du nombre et de la situation des palmiers mâles, doit être assez maigre et surtout très irrégulier. Il n'est donc pas étonnant que la fécondation artificielle ait prévalu là où l'on s'adonnait à la culture des dattiers. On a pu voir par les citations précédentes qu'on recourait à trois méthodes distinctes. Celle qu'Hérodote a décrite consistait à lier les floraisons mâles aux branches femelles portant du fruit. Dans les temps modernes, la méthode plus économique d'insérer dans les graines femelles un ou deux grains mâles, telle qu'elle a été observée par Shaw, est d'un usage général dans les contrées dattières. L'éminent botaniste Kaempfer en a fait une description illustrée très soignée¹. Enfin, nous avons pu voir que le procédé consistant à sécher le pollen des fleurs mâles sur les femelles a été connu dans l'antiquité et continué dans les temps modernes. C'est ce procédé que nous allons spécialement envisager en rapport avec le sujet de cet essai.

Examinons la forme de la floraison mâle portée sur la palme productrice. Nous verrons qu'elle ressemble singulièrement à l'objet conique tenu par les divinités ailées assyriennes². Dans le traité de Kaempfer déjà cité, se trouve un dessin de fleurs de dattier mâle détachées de leur graine, les corolles ouvertes, et prêtées à laisser échapper le pollen, c'est-à-dire précisément dans la condition requise pour la comparaison. Nous ne saurions mieux comparer ce genre d'aigrette qu'à une pointe d'asperge à granulations très marquées et très allongées, ou bien à une aigrette renflée à la base en forme de queue de poisson. M. Tylor a dû à l'obligeance de l'un de ses amis, propriétaire d'un jardin célèbre d'Inde, de posséder plusieurs régimes en fleur de la même espèce et en a fait tirer des photographies. On peut observer, en les comparant au dessin de Kaempfer, que c'est celui-ci qui ressemble le plus aux objets en question de la sculpture assyrienne.

¹ *Amoenior. Hort. Foen.* 9, 1712.

² Les bas-reliefs assyriens du British Museum contiennent plusieurs spécimens de ces représentations coquilles.

Il a représenté la grappe de fleurs au moment où les fleurs sont ouvertes. Les photographies les ont reproduites telles qu'elles sont au moment où elles commencent seulement à s'épanouir. De plus, on peut constater dans le dessin du botaniste quelque chose de conventionnel qui rappelle la manière des sculpteurs assyriens :

Cette ressemblance de l'objet conique assyrien et de la fleur de dattier, rapprochée du fait qu'on nous montre cet objet porté sur des dattiers, peut déjà suggérer l'opinion que la scène représentée figure un acte de fécondation artificielle. Un examen ultérieur des monuments fortifie plus qu'il n'affaiblit cette conclusion. Le panier ou corbeille mise en jeu par la main gauche a pour correspondant le panier que porte aujourd'hui le cultivateur en Orient, et on il met ses grappes de fleurs à pollen quand il grimpe aux palmiers qu'il veut féconder. C'est ainsi qu'il prévient la dispersion des fleurs et la déperdition du pollen, qu'il ne pourrait empêcher s'il les portait simplement à la main. Parfois le personnage ailé porte seulement le panier, la main tendue vers le dattier ne porte rien, mais la scène représentée est exactement la même, le panier indique par conséquent l'acte que ce personnage est censé accomplir.

Les contours et les combinaisons très conventionnelles des diverses parties du palmier, qui rendent cet arbre méconnaissable dans beaucoup de sculptures assyriennes, surtout quand elles ne sont qu'un décor, semblent toutefois, dans certains cas, déceler que l'artiste a eu conscience de leur signification. On voit des grappes disposées de façon à rappeler la gaine entr'ouverte, entre les côtes de laquelle elles apparaissent. On les voit même sous cette forme faisant office de bordures ornementales, ou bien elles sont tout à fait dépouillées de leur gaine, par exemple sur la robe royale dite de Nemrod. Sir George Birdwood, dans son livre intitulé *Industrial Arts in India*, p. 225, traitant des « modèles de fleurs et boutons de fleurs », identifie avec des fleurs de dattier les têtes coniques allongées et développées en forme d'éventail, que l'on rencontre comme autant de groupes de zéroo rangés symétriquement autour d'un petit cercle central sur

tant de corniches et de bordures. Ce genre d'ornementation est précisément la forme conventionnelle de ces fleurs dans une quantité de monuments assyriens. Il ne faut pas s'étonner de cette déviation de la forme naturelle d'un arbre ou d'une fleur. C'est ainsi, par exemple, que chez nous la fleur de lis revêt à chaque instant des formes qui ne permettraient pas de la reconnaître à un observateur étranger au symbolisme de l'ancienne royauté française. Mais cette induction de sir G. Hindwood est fort intéressante, puisque, traitant un tout autre sujet que M. E. Tylor, et parti d'un point de vue très différent, il est arrivé à une conclusion toute semblable, quant au sens qu'il faut attribuer à cette forme décorative de l'art assyrien.

Il n'est donc pas douteux que ces dômes ailés, tenant l'objet conique et le panier, approchant le premier du palmier sacré, mettent en contact les fleurs mâles et les fleurs femelles et déterminent ainsi la fécondation¹.

Pourquoi cette scène est-elle si souvent représentée ? Quelques remarques préalables sont nécessaires pour répondre à cette question.

Le soleil ou disque du soleil ailé, importé probablement d'Égypte en Assyrie, déploie dans la sculpture assyrienne la même suprématie dans les scènes de «*signification religieuse*» que sur les monuments sculptés ou peints de l'Égypte. On possède des groupes assyriens (V. l'ouvrage illustré de Layard) où l'on voit deux personnages agacés tenant le soleil par des cordons. Le British Museum montre une pierre provenant du sanctuaire de Samas, le dieu-soleil de Sippara, où l'on reconnaît les deux mêmes divinités. Elles tiennent le soleil au moyen de deux cordes dont les extrémités touchent des fleurs de palmier, de forme conventionnelle, comme celles dont nous avons parlé. Elles gu-

1) Cette opinion n'est cependant pas généralement admise. Voir les conclusions différentes de M. Chas. Bezauxen dans le *Babylonian and oriental Survey* (mars 1896) : «*Notes on the Assyrian sacred trees* » et les articles de M. Beaumont et Terrien de Lacouperie (*ibid.*, mars, avril et septembre) : «*On the Assyrian holy tree and the date palm* » No. 1 et 2. «*The calendar plant of China, the coconut tree and the date palm of Babylonia* ».

dent, elles dirigent le soleil qu'elles maintiennent dans sa voie normale. Le soleil est ainsi nommé sur le palmier, évidemment pour en mûrir les fruits, tandis qu'en arrière des deux êtres agencés en deux figures allées, debout, armées de l'aljeï conique et du poudar, s'apprêtent à féconder l'arbre. La même scène, avec plus ou moins de variantes, est répétée sur des cylindres conservés au British Museum et ailleurs. Elle avait évidemment un sens bien compris dans le naturalisme assyrien. L'importance du palmier à dattes dans la contrée mésopotamienne est appréciable par le fait que, même de nos jours, une mauvaise récolte de dattes est l'équivalent d'une famine. Kaempler rapporte que les Turcs furent tentés de renoncer à une expédition contre Bassora, parce qu'on les menaçait de couper les dattiers mâles dans le district envahi. Cette mesure eût condamné leurs soldats à la disette. Mais, à cause de son caractère calamiteux pour la population, l'exécution en fut ajournée, et l'occupation du pays put s'accomplir (*ouv. cit.*, p. 706.) Il n'est donc pas surprenant que les personnages allés qui tiennent en leurs mains les cônes fertilisants, aient tenu une grande place, très en vogue, sur les murs des palais ou des temples de Ninive. Leur nature divine est prouvée par leur connexion avec le soleil. Mais quel était leur nom, personnifiaient-ils les vents fertilisants ou des divinités nationales, dont l'influence vivifiante était symbolisée par l'acte de féconder le dattier, voilà ce qui ne saurait être discuté dans cet essai.

Il faut savoir toutefois qu'on peut observer, sur les monuments assyriens de ce genre, un personnage à figure humaine, portant aussi la grappe conique du dattier, et le dos couvert, jusque par dessus la tête, d'un corps de poisson. Le professeur Sayce l'identifie avec Ea ou Oannès. A première vue, on se demande ce que ce dieu marin peut avoir à faire avec la culture du dattier. Mais le texte de Béruse lève la difficulté. Cet Oannès, qui sort de la mer Erythrée, près des côtes babyloniennes, avait le corps d'un poisson, des pieds humains joints à une queue de poisson et une tête humaine sous une tête de poisson. C'est à lui que remontaient les origines de la civilisation babylonienne, et parmi les

ortie qu'il enseignait aux hommes était celui de distinguer les semences et de récolter les fruits de la terre. Dans sa main, le panier et la grappe dattière doivent avoir été les signes typiques d'un dieu de l'agriculture.

Un autre chapitre pourrait être consacré aux types divins ailés qui passèrent d'Assyrie chez d'autres nations. On a lieu de penser qu'ils agirent sur l'imagination des Hébreux qui les purent connaître. Déjà M. Lazard avait appelé l'attention sur les rapports de certains éléments des visions mystiques d'Ézéchiel avec les produits de l'art assyrien. Les quatre têtes des animaux célestes d'Ézéchiel : homme, lion, taureau, aigle (comp. *Ezéch.*, i, 10), sont précisément celles qu'il a pu contempler sur les monuments assyro-chaldéens. C'est là qu'on peut découvrir aussi le taureau ailé et le lion ailé, et cette marche « droit devant soi », qui fait partie de la caractéristique des animaux divins du prophète, qui, eux aussi, portent quatre ailes. Ce quatrain de formes mystiques est reproduit par les quatre animaux célestes de l'Apocalypse (iv, 6-8), et il a de plus fourni des attributs symboliques aux quatre évangélistes.

On peut poursuivre encore ce rapprochement. Le prophète, en décrivant ces mystérieuses créatures qu'il avait été des *kerubim* ou chérubins, dit que chacun d'eux avait quatre ailes et que sous ces ailes on distinguait des mains d'homme. C'est précisément la figuration donnée à l'une des divinités ailées reproduites par M. Tyler en tête de son essai. Elle s'avance majestueusement, le panier et la grappe dattière à la main. Il est fort improbable qu'au temps d'Ézéchiel il y eût, ailleurs que dans l'Assyro-Chaldée, des représentations semblables. Du reste, par le canal des Phéniciens, les formes de l'art assyrien avaient été bien auparavant portées à la connaissance des Israélites. Par exemple, on nous raconte que les artistes tyriens qui construisirent et ornèrent le temple de Salomon y sculptèrent des chérubins, des palmes et des fleurs épanouies (I *Rois*, vi, 35). Cela suppose que chez les Phéniciens il y avait des formes artistiques d'origine assyrienne. Le chérubin était une figure définie, un nom bien connu, et non seulement l'arbre sacré conventionnel

de l'Assyrie était à côté du chérubin, mais, de plus, en l'identifiant avec le palmier à dattes. Les types qui servaient au prophète à dessiner les animaux divins de sa vision sur les bords du Chelch sont désormais sous nos yeux et l'objet de nos études.

On peut constater aussi la transportation à Persépolis de formes assyriennes, en examinant des groupes d'animaux ailés associés à des arbres et à d'autres objets sacrés. Ces groupes sont ordinairement gravés sur des cylindres. Il est bien difficile de dire s'ils continuent d'exprimer une idée religieuse ou bien s'ils sont devenus purement décoratifs. Mais, en étudiant de près leurs détails, on y découvre plus d'une indication très instructive du sens qu'on y attachait. Ainsi, l'un de ces groupes nous montre un être fantastique ailé au corps de lion et à la tête humaine, levant une de ses pattes sur la fleur terminale d'un arbre. Cet arbre est bien visiblement un palmier, et cette fleur est dessinée sous la forme d'une demi-rosette posée de champ. Le tableau est encadré par des rosettes planes; et leur comparaison avec les demi-rosettes, qui forment les fleurs terminales des dattiers représentés, fait supposer qu'elles étaient censées figurer la tête du palmier vu d'en bas ou d'en haut. Dans l'ornementation assyrienne ces rosettes planes (qui ressemblent à une fleur de reine-des-prés) accompagnant les cônes, les bouilles et les gaines de palmier, et il est rationnel de supposer que les objets ressemblant à des roues, et auxquels des divinités ailées présentent le cône sur l'archivolte émaillée du Khorsabad figurent des palmiers. C'est ce qui expliquerait un autre groupe, reproduit par M. Tylor, où l'on voit deux personnages ailés présentant le cône à une sorte de roue formée de trois cercles concentriques, les deux cercles extérieurs étant réunis par une calotte de cordes rayonnant au-dessus de la reine-des-prés. Ce groupe fait penser aux chérubins et aux roues alternantes de la vision d'Ézéchiël. Une partie de la décoration du vase François de Florence nous montre, d'autre part, une scène analogue à celle de Persépolis : deux êtres ailés, un corps de lion, mais cette fois ayant une tête d'aigle, levant chacun une patte sur un singulier enchevêtrement de formes bizarres, où l'on reconnaît aisément toutefois les feuilles

peintures et les demi-rosses dont nous venons de signaler le rapport conventionnel avec les feuilles et les fleurs du dattier. On peut suivre à la trace les formes de plus en plus modifiées de ce genre d'ornementation dans les œuvres décoratives de la Renaissance; et notamment dans les Loges du Vatican.

On reconnaît aujourd'hui dans l'archéologie classique que les divinités ailées de l'Assyrie sont les ancêtres des génies ailés dont les formes gracieuses ornent les monuments de l'art grec, étrusque et romain. Plus tard, quand le christianisme fut devenu la religion impériale, les Victoires, les Cupidons, les Génies, gardiens de l'homme païen, n'eurent que peu de changements à subir pour devenir les anges du ciel chrétien. N'est-il pas curieux de voir que le dattier assyrien, bien que séparé des divinités ailées qui s'appliquaient à le féconder, n'en a pas moins fait son chemin à travers le vaste monde? Dès les premières découvertes assyriennes, il fut évident que les formes conventionnelles du dattier avaient donné lieu à une figure d'ornement très fréquente chez les Grecs, et que nous appelons encore aujourd'hui une « palmette ». Il est plus d'un mur d'église où des palmettes entourent un groupe d'anges sculptés. C'est bien loin de notre Occident, c'est il y a bien des siècles, que l'ancêtre de l'ange étendait sa main fécondante sur l'ancêtre de la fleur, et on ne peut s'empêcher de réfléchir longuement sur cette persistance et cette continuité de formes, dont le type original est oublié depuis si longtemps.

Reproduit d'après l'original anglais par

ALBERT REYNOLDS

Tout comme qu'il est accusé de réputation, pour la bien dire entendre, une affirmation déjà formelle et qui ont été saffice, je déclare que une fois les parties

et moi, en plein air, soit en contradiction avec Berguigne, je n'ai pu contraindre en partie aucun des nôtres, et que j'ai mis les autres la preuve matérielle de ce accord, les mêmes conclusions de Berguigne, que je n'offre, Monsieur le Directeur, à souscrire à votre exposé ou à celui de tous autres, parce que qu'il vous plaira de publier.

Puisse en conséquence que la Revue vante bien, en ce qui concerne au point matériel, tout pour vous rendre les conclusions de son collaborateur, qui lui-même peut-être regrettera qu'il n'ait mis en avant sur son terrain au le seul motif de son litige ou de son intérêt imparfaitement de le suivre et de l'arrêter.

Après, je vous prie, Monsieur le Directeur, la meilleure attention de vos conclusions contradictoires,

V. Henry

Paris, 13 octobre 1890.

M. HENRY, ayant pris connaissance de la lettre de M. Henry, nous adressa les observations suivantes :

J'ai certainement lu la lettre, à qui la lettre s'adresse, implique une responsabilité que M. Henry refuse, et dans je lui donne sans être réticent avec la méthode des sciences — physiques.

Il ressort de la lettre ci-dessus, après bien que que l'on trouve dans l'article qui l'a suivie, que le Manuel pour étudier le matériel technique, de M. A. Berguigne et V. Henry, mentionnant, au sujet, plusieurs interprétations différentes de ce que Berguigne a dit dans ses propres mots dans ses travaux antérieurs, et notamment dans ses Études sur le langage du Rig-Véda et sa religion védique, (il sera plus tard et ailleurs l'occasion d'en faire des procès-verbaux ou un qui concerne ce dernier ouvrage.)

Or, est-il admissible que si Berguigne avait pu lire au moins le Manuel, il ne nous pas voulu de parler en contradiction avec lui-même pour ne pas former d'explications sur les points qui lui avaient été soumis à tant d'égards, et surtout il ne pouvait le prouver, une manière de son d'auto-critique? A son défaut, a-t-il pu du devoir de son devoir, qui était en même temps un devoir, et, à ce qu'il semble, le confident des projets de sa pensée scientifique, de venir à la aide et spécialement à l'appui et à l'inspiration de ses doctrines? De là, on a le droit de dire que j'ai eu tort, car l'honorable correspondant de la Revue n'est pas le seul le procédé de critique auquel j'ai eu recours en conséquence.

Malgré l'incertitude scientifique de la question, — il s'agit en effet d'être sûr sur la question de la méthode, de Berguigne, sur plusieurs points importants d'analyse védique — je n'hésitais pas; les lecteurs apprécieront et verront de quel côté il y a eu erreur.

P. H.

REVUE DES LIVRES

Accord des Mythologies dans la Cosmogonie des Dénariés arctiques.

par Émile Perrot, prêtre, ex-missionnaire et explorateur arctique. — (1 vol. petit in-8 de xiii — 400 p.) Paris, Bouillon, éditeur, 1890.

Le nom de Dénariés désigne ordinairement dans l'histoire religieuse les hommes de la tribu israhélite de Dan. Cette tribu s'étend d'abord au sud de la Palestine et la berge des Juges (ch. xxiij) nous raconte l'émigration des Dénariés vers la région septentrionale du même pays, avec des détails qui projettent au pays une lumière tantôt sur l'état religieux et social d'Israël à cette époque reculée. Mais on n'est pas du tout convaincu que M. Perrot prend avec lui, bien que (p. 41) « puisse constater qu'il est vrai » les Dénariés américains sont un faible reste de cette antique nation, quoique non sans mélange ».

Les « Dénariés arctiques » sont un peuple indigène de l'Amérique du Nord qu'il a pu saisir de près pendant son exilisme en qualité de missionnaire dans ses courtes excursions si peu connues. Le but de son livre est de montrer les ressemblances qui rapprochent les traditions et les superstitions de ces populations non-cristiennes de celles de tous les peuples de l'antiquité et de tirer de ce rapprochement un argument péremptoire en faveur de la tradition biblique. C'est-à-dire que pour lui la source commune des conclusions auxquelles toute histoire des religions qui se respecte doit nécessairement aboutir.

On voit déjà ce qui nous attend dans un recueil comme celui-ci d'ailleurs avec M. Perrot une discussion de principes qui ne pourrait longtemps tenir dans les limites de la neutralité scientifique de deux de nos deux revues.

C'est sans dépasser ces limites que nous exprimerons le regret de ne pas en avoir de nous raconter simplement ce qu'il a vu, ce qu'il a entendu dans les régions blanches où l'a conduit son zèle apostolique, — et par là il est évident que nous interprétons au grand chapitre des religions de la non-cristianité — il a voulu nous donner une théorie générale des mythologies qui bien peu de conclusions peuvent accepter.

M. Perrot est ce qu'on appelle un anthropologue, ou mieux pour une bonne part de ses études. En matière de mythologie biblique, il peut compter parmi les candidats nuls. En effet, à une confiance en quelques faits originaux dans la

Historisch-critisch Onderzoek naar het ontstaan en de Verandering van de Boeken des Ouden Verbonds. (Etude historique et critique de la formation et de la rédaction des livres de l'Ancien Testament), seconde partie : *Zes livres der Profetie* par A. Kuenen, professeur à l'Université de Leide. — 2^e édition revisée, Leide, 1889.

Nous venons, un peu en retard, signaler aux amis de la religion biblique la nouvelle volume que M. le professeur Kuenen a publié et qui contient une savante, minutieuse introduction aux livres classés sous la dénomination habituelle des *Proféties*. On sait qu'on entend par là cette remarquable collection d'écrits qui comprennent ce que nous possédons de plus authentique et de plus sûr concernant la vie politique et religieuse de l'ancien Israël. Tous ces textes, si du moins presque tous, ont un rapport intime avec des circonstances de temps et de lieu qu'ils éclairent, de même qu'ils en reçoivent à leur tour un relief et un accent de réalité des plus accusés.

Cette impression est devenue bien plus forte depuis que, s'émancipant d'un point de vue traditionnel beaucoup trop étroit, la critique en a été avec le préjugé qui se voyait dans les prophéties d'Israël que des masses d'écrits antiques, destinés à amener à des hommes qui n'y comprenaient rien les étonnantes figures de l'histoire évangélique. On se rappelle que Passal trouvait quelques choses de divin dans cette obscurité des prophéties. Elle permettait aux croyants de contempler leur foi et aux incrédules de s'endormir dans leur incrédule. Partisan des positivistes pour braver à tout ou rien côté, et les raffins de la Grèce antique craint bien fort de se tromper des livres d'Apollon Delphien.

La réalité est que les prophéties rassemblées dans l'Ancien Testament ont pour la plus grande partie des auteurs anonymes et vus en un pays syrien pour enseigner, réveiller, amener ou consoler un peuple que leurs douleurs tiraient pour sensible et qui, dans tous les cas, ont malheureux : que ces auteurs, préoccupés par l'état de fait au milieu duquel vivent les prophètes, sont inspirés par des principes religieux très ardents de monothéisme, de monothéisme même, et de justice sociale, et que, lorsqu'ils parlent de l'avenir, c'est en conséquence de ces principes et dans des aperçus généraux qui n'ont rien de commun avec les faits concrets ni avec les détails de l'histoire évangélique.

Nos lecteurs savent avec quelle indépendance à la fois et quelle sympathie pour ces remarquables productions du génie d'Israël, le célèbre professeur de Leide traite les questions critiques relatives aux prophètes. Avec que cette seconde édition contient quelques modifications des résultats présentés dans la première, les conclusions demeurent en général les mêmes, ainsi que le méthode. Il en était autrement de la première partie consacrée aux livres des prophètes et aux livres historiques. Surtout ce qui concerne les premiers, le Pentateuque, ou, pour mieux dire, l'Hexateuque, puisqu'on y joint le livre du de Josué. M. Kuenen s'était en effet à se rapprocher beaucoup de la théorie préférée

par MM. Riemer et Wulfschlaeger, et la seconde édition de cette première partie est, au à peu près, une refonte totale.

Ce second volume traite en détail de la seconde édition de la partie qui traite des Prophètes. Du moins nous ne pouvons signaler aucune conclusion nouvelle de grande importance. M. Riemer reste d'ailleurs fidèle à sa méthode qui, selon nous, est la bonne. Elle consiste à mettre en rapport, entre eux-mêmes les fragments dont le recueil se compose avec l'historien politique, religieux et social que chacun d'eux suppose en présence. C'est ainsi qu'on résume d'une main sûre une tradition fortuite en dehors de tout sans religion et sans intérêt personnel, sans donner lieu à des conclusions hypothétiques de ceux qui transmettent sans motifs suffisants les prophéties dans une périodisation elles ne sont pas nées et l'on est en face de la supposition traditionnelle. A quels efforts d'imagination fut-on livré l'excellent M. Häver pour étayer sa thèse favorite que les prophéties étaient des compositions contemporaines des Hachoniens? Ce gros parodien était bien lui, pour dire à son tour, le résultat du parti pris qui l'empêchait de sentir que les idées supérieures au régime et au moralité assaillent une religion indépendante de l'hellénisme. Ce n'est pas avec de tels procédés qu'on fin de la vraie critique, laquelle sera toujours une œuvre de patience, de recherche minutieuse, mais aussi de vraie histoire.

Il nous paraît d'espérer que la traduction en français d'une autre œuvre importante et aussi libérale que cette seconde édition de la critique biblique de M. Riemer sera, quoiqu'un de nos jeunes libéraux, il en profitera lui-même et en fera profit beaucoup d'autres. Dans tous les cas, la direction de la *Revue d'Histoire des Religions* se fera un devoir de présenter prochainement ce second des mercuriens de travail professeur sur chacun des livres prophétiques qu'il a soumis à sa critique et pénitente et si impartiale.

ALBERT RÉVILLAT.

Der brief von Paulus an die Galatier, von C. G. G. Neugebauer in Utrecht. 1890.

Voici un travail de critique hardie, sans d'un théologien conservateur! *Fraque de l'Hypercritique* de M. H. Stück (*Der Galatierbrief nach seiner Echtheit untersucht, nach kritischen Bemerkungen zu den paulinischen Hauptbriefen*, Berlin, 1887), il s'est proposé de prouver l'authenticité de l'épître, en traduisant celle-ci dans sa forme originale. Il est parti de l'avis de Voltaire qu'il est plus près de l'original que le Scythe et cherche à appliquer franchement la critique confessionnelle. Des espérances vaines nous apparurent ayant quelquefois élucidé le texte au point que les manuscrits ne peuvent plus nous rendre aucun

arrivé, il faut se débarrasser de l'explication traditionnelle et recourir à l'hypothèse de l'interpolation.

Nous ne pourrions pas reproduire tout ce que M. Coqueron considère comme interpolation. Nous nous bornerons à quelques passages afin d'apprécier les preuves que l'auteur met en avant en faveur de ses jugements.

III. 10. Le verset 10 du chapitre III est une interpolation. Ce n'est pas parce que Paul n'a pas pu raisonner à la façon des rabbins; il était, dit M. Coqueron, en enfant de son époque. Mais il y a d'autres objections à faire. Si le scribe ou l'écritain, c'est le Christ qui a recueilli les promesses faites à Abraham, ce le Christ n'est-il pas plutôt le symbole de ses promesses, tandis qu'elles s'accomplissent par lui envers les croyants (verset 21)? Puis le verset 17 ne fait plus mention du calice. Enfin, ce ne faisant le verset 18 que les mots : « *Ουκ εστιν σωτηρια εν εμαρτι* » le verset 19 ne soulevait pas de difficulté. L'interpolation est due à un poète qui avait compris du Rom., ix, 13. En adoptant l'interpolation le raisonnement est clair : la volonté de Dieu, exprimée par les promesses faites à Abraham, ne saurait être influencée par la loi.

Mais ce n'est pas tout. Jugez impossible au verset 16, repris dans le même chapitre au verset 19. Celui-ci doit être par conséquent éliminé par conséquent. Ce verset d'ailleurs, dit l'auteur, souffre d'expressions et d'idées qui l'on ne saurait attribuer à Paul. Le mot de *συνεστις* ne se présente pas ailleurs chez lui. Le verbe *επιμαρτυρο* n'est pas non plus une interpolation traditionnelle et résulte du passage mal compris le Rom., v, 20. Il me semble que l'apôtre s'adresse à l'auditeur avec une double forme dans les deux passages.

On trouve ailleurs la loi donnée par l'existence des autres (Act., ix, 38. 39. 40. 41. 42). Paul n'en parle pas. Mais si cette loi était dans l'air, Paul ne pourrait-il pas aussi l'évoquer? De plus, la loi grecque nous attribue la doctrine de la loi également à Moïse et aux anges. Enfin ce verset, surtout le verset 20, qui échappe à toute interprétation, ne reçoit pas le développement que Paul aurait donné s'il était l'auteur de ce verset et ce verset enfin sans rapport avec le verset 21. Supprimons donc les versets 16 et 20 et le verset ne laisse rien à désirer.

III. 23-29, est une interpolation. Inexistence d'idées. Le chapitre n'a rien à dire ici, pas plus que l'intervallisme. On ne comprend pas ce que signifie ce verset X. L. On est stupéfait de voir M. Coqueron, qui reconnaît à Paul un style abrupt, sans façon (p. 175), reprocher surtout à l'apôtre des inversions, et lui faire faire la syntaxe traditionnelle.

Le célèbre passage d'Agar, le 24.21 est également interpolé. Preuve entre de l'avis de M. Coqueron que Paul est un grand allégoriste (p. 212); nous ne devons donc pas considérer le passage au titre de l'allégorie qu'il recouvre. Tous s'accordent à extraire les mots marginaux : ce G. "Αγαθός εστις εστις εστις Αγαθός, certainement aussi de l'étrange idée de faire d'Agar les Juifs nomades de l'Égypte, de "nomades qui retournent la Jérusalem d'en haut, c'est-à-dire l'Église avant la parousie, après elle, la gloire céleste; du peu d'adhésion qui existe entre les Juifs

de la promesse avec Jacob (v. 29). Mais part, et l'affirmation du Sinaï, s'est-à-dire d'Agar, de l'Autre ; celle de la parole libérée des vœux qui arrive entre les versets 23-29 après la suppression des versets 24-27. Ici l'interpolation semble prouver que jamais évidente ; 24 cependant y est-on pleinement autorisé en se rappelant le style ébrié et la passion rabbinique des abégories qui caractérisent l'Apôtre ?

Puis nous voyons, plus M. Cramer abonde dans son sens. Plus de la moitié du chapitre 7 est supprimée, indépendamment de quelques mots en 11 et 12, nous trouvons l'élimination des versets 5-11 R. où tous les termes sont passivement, mais où il y a des combinaisons de mots impossibles, par exemple *hazak* ; comme si on en peut pas accepter une espérance qui résulte de la promesse par la loi. Le verset 9 est trop facile pour une vive attaque contre le judaïsme puisqu'il est fait mention que de la circonstance ; comme si la circonstance s'adressait pas vers Paul tout le judaïsme.

On ne comprend pas la suppression du verset 9 et de l'emprunt qu'un apôtre aurait fait de 1 Cor. 7, 6. L'Apôtre veut qu'on ne impose pas les judaïsme, à cause d'il peut nuire ; il présente des hommes libérés comme semble le prouver la lettre 11-12 du verset 10. Le verset 14 n'est qu'une conclusion résumant de Rom., vers 10 et le verset 15 en termes de 11 Cor. 12, 10. Il faut donc les supprimer. Il faut en dire autant du verset 17, au nom d'un prolapsus transposé à Paul (17) et du verset 18 au nom de la supériorité ; c'est une copie du Rom., vers 14. Les versets 22 et 23 sont trop proches d'une part et trop incomplets de l'autre pour être de Paul. D'ailleurs, vouloir qu'il n'y a pas de lui qui s'oppose aux fautes de l'écriture, avec ses versets est dans vaines s'est montrer un non-sens ou une trivialité, un truisme.

Enfin, au chapitre 7, après critique élimine les versets 4-6. L'Apôtre de vouloir se reporter pas à une église, comme celle de Jérusalem, où la loi était sur le point de déchoir, il n'est pas probable que Paul se serve du *lex* (loi) dans deux acceptions différentes dans la même épître (v. 8 ; v. 12). S'il faut expliquer le verset 4 par la parabole du pharise et du Pharisien, il faut dire que Paul s'est bien mal exprimé. Le verset 5 n'est qu'un proverbe, qu'un interpolateur croyait pouvoir placer à propos des pharisiens dont il avait été question. L'exhortation à embrasser véritablement aux hommes des saintetés trait seulement une condition ecclésiastique présentée à Paul. Enfin le verset 7 se rattache admirablement au verset 12 du chapitre 7, le même sens est ainsi suffisamment justifié aux yeux de notre auteur. Il semble cependant qu'on supprime aux versets 7 et 8 une période curieuse, mais rapport avec le verset 6, on se dispense de faire dire au texte l'absurde (les qui volent) ; la périphrase *hazak* est le sésame de quelconque on fait pas part de son bien à celui qui l'enseigne (cf. p. 272).

Les versets 9 et 10 ne trouvent aucun plus gracieux sous le plan de rendre passivement. Parmi les termes employés ici ne le sont nulle part ailleurs par l'Apôtre. Le style est ténue et tautologique ; *hazak* et *hazak* sont synonymes. Le rapport avec les versets 7 et 8 n'est qu'apparent ; le *lex* du verset 9 n'est pas le même que celui du 7 et 8.

Nous avons voulu de donner une idée du procédé adopté par M. Granger pour nous remettre *par-à, par-là*, des remarques ou des points d'attention. Il s'agit maintenant de se remettre.

Quel est le but de ces annotations? Fuyez de quelques collections de l'expérimental, laquelle prétend prouver l'authenticité de l'Église aux fidèles. Il a fait, lui, partie du contraire, des annotations considérables, et s'est réfugié à admettre une suite d'interprétations. Ne peut-on douter qu'entre les grands écrivains il en soit celui sous qui nous sommes le plus enclin à se faire la confiance.

Mais ce qui ne paraît pas douter, c'est qu'à l'exception de quelques passages la justification des interprétations n'est rien moins que sûre. Le raisonnement de Paul sur une de logique! Mais est-il bien sûr que Paul ne soit pas un maître capable d'une logique défectueuse, surtout en logique, comme il le fait au plus qu'il en a, sous l'impulsion des plus vives émotions. Il a écrit de main et de cœur, n'est-ce pas? Mais avec le peu d'écrits authentiques que nous possédons de lui, peut-on prétendre enlever tout son caractère? Il se repose et son style est plein de redondances? Mais son style est-il toujours effrayant et si oui? N'est-il pas d'ailleurs d'ailleurs satisfaisant? Quelques passages n'ont pas de sens : je le sais bien, mais n'est-il pas possible que le texte soit corrompu? Les grandes crises d'interprétation ont disparu : mais la supposition d'authenticité la meilleure est-elle? Non, il me semble que le préjugé s'est fait aux idées de Paul, qu'il y a aussi l'Église aux fidèles et qu'il n'y a pas d'interprétation : Toutes les difficultés se sont évanouies devant moi et je comprends l'Église comme je ne l'avais jamais comprise jusqu'ici!

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'Histoire des Religions. — Les vacances sont terminées. L'automne a ramené à Paris professeurs et étudiants. De tous côtés les cours et les conférences se suivent et nos cours sont couverts d'élèves qui viennent au public les merveilleuses ressources offertes par l'enseignement supérieur, dans la capitale, à tous ceux qui sont animés du désir de s'instruire. L'histoire religieuse, comme nous avons déjà mentionné dans l'annonce de la semaine, occupe une place fort honorable dans ce vaste spectacle. On en jugera par la liste suivante des cours et conférences qui lui sont consacrés et que nous pourrions compléter dans notre prochain livraisons, lorsque tous les programmes auront été publiés.

Au Collège de France, M. Albert Ribot, professeur d'histoire des religions, continuera, les jeudis et les samedis, à trois heures, l'étude de la religion au peuple d'Israël. Il s'occupera particulièrement des Prophètes.

A l'Ecole des Hautes Etudes, Section des sciences religieuses, les conférences recommencent leurs travaux le lundi 17 novembre. Nous rappelons qu'elles se font à la Sorbonne et qu'il faut se faire inscrire au secrétariat pour y prendre part. Les inscriptions, d'ailleurs, sont gratuites. Voici le programme arrêté pour le premier semestre de l'année 1900-1901 :

I. Religions des peuples non civilisés. Maître de conférences, M. L. Marsilié. Etude comparée des mythes de la Nouvelle-Zélande, des Dieux de la Société et des îles Haïti, les amérindiens, à cinq heures. — Le tabou océanien, les ventres, à cinq heures.

II. Religions de l'Extrême-Orient et de l'Asie orientale. Directeur adjoint, M. Léon de Sinus : Tacisme. Explication de quelques passages de Tsien-toung. Bouddhisme, Examen des Fen-ou-tou, non encore traduits dans une langue européenne. Le Porteur d'eau, les bouddes, à deux heures ou quart. — Religions de la Chine. Le Nécessaire et la religion de l'Ancien universel. Religions de l'Amérique. Le mythe et le culte de Quetzalcóatl, La légende des Natchez, les jadis, à deux heures ou quart.

III. Religions de l'Inde. Maître de conférences, M. Spinoza Levi : Etude des manuscrits bouddhiques septentrionaux, les jadis et les jadis, à dix heures et demi.

IV. *Religion de l'Égypte*. Maître de conférences, M. Arnéjan : Étude sur le papyrus. Paris. La religion égyptienne au temps des premières dynasties, les lundi, à deux heures. — Les cultes théologiques privés et foci, les mercredi, à deux heures.

V. *Religion des peuples sémitiques*. 1. *Hébreux et Semites occidentaux*. Directeur-adjoint, M. Maurin Vermeil : Recherches sur l'ancienne religion des Semites, les similitudes d'origine, le clergé, les prêtres, les sacrifices, à trois heures et demie. — Explication de quelques prophéties placés sous le nom d'Isaïe, les lundi, à deux heures.

2. *Hébreux et religions de l'Arabie*. Directeur-adjoint, M. Hartung : Histoire de l'Égypte. Explication du Canon, avec le commentaire théologique, historique et grammatical de Bédouin, d'après l'édition de M. Noldeke, les lundi, à deux heures. — Étude et classification des divinités de l'Arabie méridionale, d'après les inscriptions sémitiques et hébraïques, les mercredi, à quatre heures.

VI. *Religion de la Grèce et de Rome*. Maître de conférences, M. André Barthélemy : Les études et travaux relatifs à la mythologie classique depuis la Renaissance, les mardi et les vendredi, à deux heures.

VII. *Littérature chrétienne*. 1. Directeur-adjoint, M. A. Solenne : Les sources du IV^e et du V^e siècles, les lundi et les samedi, à deux heures.

2. Maître de conférences, M. L. Monod : La vie de sainte Perpetue et de sainte Félicité à Carthage, d'après les textes latins et grecs, les mardi, à deux heures et les lundi à dix heures.

VIII. *Histoire des dogmes*. 1. Directeur d'études, M. Albert Ravé : Le Sammaritisme, ses doctrines et son histoire aux VII^e et VIII^e siècles, les lundi et les jeudi, à quatre heures et demie.

2. Maître de conférences, M. F. Pigeot : La scolastique au temps de saint Anselme, de Roscelin et d'Abélard, les mercredi, à deux heures. — Les *Sommae* Analytiques d'Aristote comparées avec les commentaires de Boèce, les lundi, à deux heures.

IX. *Religion de l'Église chrétienne*. Maître de conférences, M. Jean Bédouin : Les rapports des Églises chrétiennes avec l'État pendant les trois premiers siècles, les mardi, à quatre heures et demie. — La polémique de la Réforme et la polémique des Jésuites, les samedi, à quatre heures et demie.

X. *Histoire du Droit Canon*. Maître de conférences, M. Roux : La procédure criminelle du droit canonique, les mardi à quatre heures et demie. — La question des hérésies sectariennes aux VII^e et VIII^e siècles, les samedi de Constance et de Bâle, les pragmatiques sanction de France et d'Allemagne, les vendredi, à deux heures et demie.

A la Faculté de Théologie (23, boulevard Arago) le programme porte les cours suivants :

1. M. Mège traitera l'histoire de la dogmatique, les mercredi, à deux heures, suivra l'Épître de saint Jacques, les samedi, à dix heures, et

commencera, les lundi, à la même heure, — les *Prolegomènes du la Dogmatique de l'Évangélisme*.

2. M. Sabatier fera l'histoire critique des livres du Nouveau Testament, les lundi et les mercredi, à trois heures, et il expliquera, les mardi, à la même heure, l'Épître aux Galates.

3. M. Lichtenberger exposera, les lundi et les mercredi, à deux heures, le système de la Morale chrétienne.

4. M. Philippe Berger traitera de l'histoire du peuple juif depuis le retour de la captivité jusqu'à nos temps modernes, les mercredi, à neuf heures; les vendredi, il expliquera les Psaumes, à neuf heures, et des ouvrages choisis de la Bible, à dix heures.

5. M. Jean-Henry exposera l'histoire des promoteurs de la Réforme, les mardi, à neuf heures, et les mercredi, à huit heures; il traitera, les vendredi, à une heure, les grandes figures de la Réformation Suédoise.

6. M. Victor Bremer l'histoire de la production protestante, les mardi et les vendredi, à six heures.

7. M. Tandler exposera le système de la métaphysique, les mardi, à onze heures; les vendredi, à deux heures; il expliquera des textes choisis au point de vue métaphysique, et, à trois heures, à lers l'introduction à l'étude de la théologie.

8. M. R. d'Almeida fera l'histoire de la philosophie moderne, les lundi, à une heure, et les mercredi, à neuf heures. Les vendredi, à neuf heures, il exposera le positivisme de sa conception morale.

9. M. Edmond Stayer rendra l'histoire du Canon, les mardi, à neuf heures; les mardi et les vendredi, à six heures, il dirigera la lecture critique des livres historiques du Nouveau Testament.

10. M. L. Marchionni fera, les lundi, à une heure, l'histoire générale de la littérature chrétienne pendant la seconde moitié du 19^e siècle; les mercredi, à une heure, il traitera les deux Apôtres de Jean-Baptiste et les vendredi, à la même heure, il dirigera des lectures pieuses.

11. M. Samuel Berger fera au cours de la théologie chrétienne, les vendredi, à huit heures.

A la Faculté des Lettres, M. le professeur Ernest Radtke fera, les lundi, à deux heures, à l'histoire allemande; M. V. Henry, chargé au cours de grammaire comparée, expliquera, le mercredi, à trois heures et demi, le *Christomallus* religieux de Bernequin et Henry et exposera, à cinq heures, d'après les données de l'épigraphie indo-européenne, les éléments de l'étude comparée des mythes; leçons de l'Inde, de la Grèce et de l'Italie; M. Spohn Lévi, chargé du cours de sémantique, traitera, le mardi, à cinq heures, les relations de l'Inde avec les peuples étrangers à partir de l'ère chrétienne; le samedi, à la même heure, il expliquera les livres de la littérature de Bernequin; M. Berthold Keller enseignera, le mardi, à cinq heures, l'histoire de la royauté française et des guerres civiles sous les monarchies Valois.

Publications récentes. — 1° A. HEGNAUD, *Aryens et Sémites. Le bilan du judaïsme et du christianisme*, 1 Paris, Denoël; 1913 de 228 p.). M. Hégnaud n'est pas tendu pour les Sémites. Dès la sous-titre il veut être en possession de lui, dans ce langage emprunté au *Neufième poif*, de Gustave Triaud, ancien membre de la Commune de Paris : « Les Sémites ! c'est l'ennemi dans le tableau de la civilisation. Le mauvais génie de la terre. Tout leur salut est des peines. Combattre l'empire et les idées sémitiques, est la tâche de la civilisation aryenne. » Quand on entreprend la comparaison de deux races avec de pareilles dispositions à l'égard de l'une d'entre elles, on ne saurait prétendre à l'impartialité du historien. Cependant, à la différence de plusieurs autres antisémitistes, M. Hégnaud est parfaitement sincère et il a fait de sérieuses études d'histoire religieuse. Il caractérise les Aryens et les Sémites, étudie les traits généraux de leurs religions, oppose le Dieu d'Israël au polythéisme grec, et termine par une peinture des sociétés grecque et romaine. M. Hégnaud est certainement athée et polythéiste, mais, à l'exception d'un grand acquiescement d'adhésion de la religion, il a compris que pour l'alliance avec nous il fallait commencer par l'effacer.

Ce n'est pas lui le lieu d'ouvrir une discussion avec l'auteur qui avait certainement doctrinale plutôt qu'historique. A notre avis son jugement est faussé par un a priori. Son livre est un pamphlet, et non une enquête. Il parle longuement de l'antisémitisme, du polythéisme et du monothéisme juifs, mais il ne fait pas entrer en compte l'affirmation du triomphe nécessaire de la justice dans la préservation des prophètes. Il établit la religion aryenne de l'humanité, mais en omettant, à la fin, que Jésus n'a jamais mesuré la loi divine en amour de Dieu et amour du prochain. D'autre part, le judaïsme biblique est pour lui tout entier sémitique, comme s'il n'y avait pas eu suffisamment d'idées juives et même grecques chez les Juifs, et le christianisme, lui aussi, est mis tout entier à l'abri — ou plutôt au passé — du sémitisme, comme si la doctrine et les principes de l'Eglise ne contenaient pas une quantité d'éléments empruntés à l'hellénisme et à l'orient non sémitique. A force de vouloir poursuivre le juif partout, M. Hégnaud en arrive à lui reprocher des idées et des rites qui, non seulement, lui sont étrangers, mais qui répugnaient profondément à son peuple. Il faut reconnaître, d'ailleurs, que sa méthode est pleine de vie et de mouvement et qu'il est captivé son lecteur.

— 2° A. GIEGANT, *Études byzantines. L'empire byzantin et la monarchie française* (Paris, Hachette; 1913 de 324 p.). Les études relatives à l'empire d'Orient semblent se relever en France. M. Giegant prend place, par la force que nous signalons lui, à côté de MM. Rambaud et Balthazard. Les sujets proprement dits qu'il a traités, en de l'histoire profane plutôt que religieuse. Mais, dans la politique byzantine, les considérations religieuses et ecclésiastiques sont tout presque toujours étroitement mêlées aux intentions politiques. M. Giegant le montre fort bien dans son introduction où il trace le portrait du ce qu'était l'empereur grec et décrit ce que ses populations, pénétrées d'esprit oriental, entendaient

par la monarchie. L'empereur est le représentant de Dieu, comme les autres souverains contemporains; il a conclu un pacte avec Dieu comme les rois d'Israël. Il est le chef suprême de l'Église comme le pape le fut dans l'Église romaine moderne. Il y a une union d'Orient, comme en Occident, separation celle-ci et celle-là du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. M. Casquet est amené ainsi à faire ressortir que les empereurs d'Orient se considéraient comme les véritables détenteurs du pouvoir dans le monde entier. Leur politique à l'égard des barbares, de la monarchie franque et à l'égard des papes est déterminée par ce principe.

2^e Pierre Belfort. *La Vierge de Paul III à Paul V, d'après des documents nouveaux* (Paris, Lesour, 4-10 de rue et 154 p., 2 fr.). M. Pierre Belfort a écrit l'histoire de la Vierge de Paul III à la date où M. Minut Fayon abandonna, au pontificat de Paul III, sa vie la continue jusqu'en 1605, en s'étendant notamment aux cardinaux Sisto et A. Cusani. L'histoire de la Vierge pendant le XVI^e siècle tombe à chaque instant, par ses péripéties qu'elle met en scène, à l'histoire ecclésiastique de cette période troublée, non moins qu'à l'histoire de l'Europe et de l'Église romaine. On peut même ajouter que c'est à la Vierge que la mort du Roin du XVI^e siècle se présente dans son milieu jour.

— 3^e R. Henn. *Correspondances politiques et chrétiennes parvenues adressées à Christophe Gumbert, 1681-1685* (Paris, Fischbacher; 16-8 de 142 p.). Ces lettres adressées par le résident suédois à Paris, J. Henn, au roi de Suède, Christophe Gumbert, constituent une sorte de journal des événements, des faits divers et des préoccupations qui se succèdent à la cour de grand roi de 1682 à avril 1685. Elles offrent un intérêt tout particulier pour les historiens ecclésiastiques, parce qu'elles racontent une longue série de réunions ecclésiastiques et de persécution contre les protestants pendant une année tumultueuse audacieuse à la révocation de l'Édit de Nantes, où l'on s'efforçait de supprimer le protestantisme afin d'être plus à l'aise pour déclarer qu'il avait disparu du royaume.

— 4^e Ch. Leboucq et A. Pichard. *Paul Rabaut, ses lettres à Juvay, deux volumes, pièces justificatives et nouvelle préface* (2 vol.). M. Pichard, dans sa préface par le son introduction avec lequel il remet au jour tous les documents inédits qui tombent à l'histoire du protestantisme pendant la période de persécution; se propose de donner dans son deux volumes la suite de la correspondance de Paul Rabaut dont il a publié la première partie en 1884, sous le titre de *Lettres de Paul Rabaut à Antoine Court*. Il a recueilli plus de trois cents lettres qui vont de l'an 1744 à 1792. Comme Rabaut a été mêlé à tous les événements, gros ou petits, qui se sont passés dans le protestantisme de langue française à cette époque, sa correspondance est une mine précieuse de renseignements pour l'histoire des églises de France, et le commentaire de MM. Leboucq et Pichard ne peut manquer de fournir tous les éclaircissements nécessaires. L'ouvrage est mis en souscription chez Fischbacher (33, rue de Souff), au prix de 10 francs.

L'histoire des religions dans les Revues françaises. — 1^{er} *Annuaire*

maintenant tout d'abord parmi les articles publiés pendant ses dernières années des périodiques français, le justement rapport de M. Juvénat Desnoyers, présenté à la Société asiatique dans sa séance du 20 juin 1899 et publié dans le *Journal asiatique* (juillet 1901). Ce rapport embrasse les années 1888-1890-1890, et n'occupe pas moins de 112 pages. Il commence par une liste revue des pertes que la Société a faites : MM. Hauvette-Besnault, Abel Bergaigne, Gustave Garret et le jeune Georges Deshayes, dont les vœux de l'Académie, très mal pour avoir pu faire ses preuves comme orientaliste, mais non pour justifier les hautes espérances que ses maîtres fondaient sur lui; puis M. Perrot de Canteleu, avec qui l'étude du tiers oriental a disparu, M. Aumont, qui n'a pas été remplacé dans sa conférence d'assyriologie à l'École des Hautes Études, M. Maurice Jumeau, M. P. de Joug (d'Uzès), enfin M. Michel Amiot. Il finit par ses maîtres, ceux qui ont succédé après eux : des élèves capables de continuer leur œuvre et leur science, pourqu'on sache qu'à chaque départ, chez nous, les maîtres, les initiateurs dans le monde germanique des études orientales, n'ont pas de disciples. Il faut espérer qu'avec la nouvelle organisation de l'enseignement supérieur il n'en sera plus ainsi. Et on qui se lit dans quelques articles notés après, c'est l'expérience des heureux résultats déjà acquis par l'École des Hautes Études et par les conférences fermées de ses maîtres.

La suite du rapport de M. Harousteyron est consacrée à un rapide examen des travaux publiés en français dans le domaine des études orientales, depuis ceux qui commencent l'Inde jusqu'à ceux qui ont pour objet le Japon et la Manchu. L'histoire des religions est évidemment ou habilement introduite à la prière de ses auteurs, soit parce que les documents d'interprétations prédominent dans l'ensemble des textes orientaux, soit parce que ces distinctions orientales, étrangères au monde latin de temps et dans l'espace et dont les solides sont délaissés le plus souvent, nous différencient surtout par leurs conceptions philosophiques du monde et de la destinée humaine, c'est-à-dire par leurs idées religieuses. N'est-ce pas là, en effet, le résultat de tous les efforts d'une civilisation humaine? Quelle place l'honneur occupe-t-il dans ce monde, dans quel rapport se trouve-t-il avec l'au-delà et avec les premiers documents de l'univers, quelle est la règle de vie dont il doit s'inspirer? Les réponses à ces questions sont, en théorie analysée, l'expression suprême de chaque époque et de chaque civilisation. Tous ceux qui s'intéressent à nos études savent grand profit à lire le rapport du devant succéder de la Société asiatique, il est tant plus qu'il jette à la société du fond le charme d'un langage vraiment français.

— Dans la Revue des Deux-Mondes deux articles, relatifs à nos études, ont été remarqués, l'un de M. E. Schuré, *Le Christ-Eros-Mithra et son histoire*, l'autre de P. Dhéry, *La critique et l'histoire dans la vie de Jésus-Christ*. Le premier est un roman, écrit avec un style exubérant, imagé, oratoire, dont M. Schuré a le secret, mais reproduisant avec tous ses défauts la méthode déplorable dont l'auteur s'est inspiré dans son livre « *Les grands Initiés* ». Il s'agit de la science des religions, en France, on voit peu de fois responsable

de ses véritables d'un brillant imaginaire qui n'a pas la moindre notion de la méthode historique.

On ne saurait en dire autant de P. Didon. Il sait ce que c'est que la critique et la véritable méthode historique. Il les applique consciencieusement, mais d'un sans doute pour ainsi dire aveugle, qu'il ne se doute pas. A quoi bon d'ailleurs ? La véritable prière dont s'inspire l'éloquent dominicain est formulée par lui, à la page 230 : « Ici premier, le grand sort de la civilisation moderne, précisément au contraire, dans le travail humain et individuel qu'elle a consacré aux dogmes étranges, depuis le mythe antique, ou Fœtus, ou la pierre, ou Saturne et ses dérivés surtout, a été de traiter ces dogmes comme une lettre morte. Elle a consciencieusement rejeté qu'on n'eût point des livres tombés dans le domaine public, mais la propriété inaliénable de l'Église catholique. Alors même que, pour elle, l'Église n'était pas une puissance divine, ayant reçu de son fondateur le pouvoir absolu de sa parole écrite ou orale, pouvait-elle méconnaître sa haute valeur comme source organisée ?... La tradition infaillible d'une religion comme celle de Jésus, s'est maintenue sans interruption depuis dix-huit siècles, faisant à chaque siècle l'impérieuse signification de sa loi, dans des ouvrages sans nombre, émanés par la doctrine qu'ils expriment, par les vertus qu'ils enseignent et par le génie qui les conçoit. — une telle tradition peut-elle être légèrement écartée ? N'est-ce pas une force puissante ? Et jusqu'à quelle tradition est la question de vérité des Évangiles, n'est-ce pas à elle qu'il faut avoir recours, en doute, en supposée critique, pour les comprendre, pour saisir leur sens et leur portée ? »

Et encore, page 242 : « Car la main est libre de relancer et de à la parole de l'Église comme à celle des apôtres et à celle de Jésus ; mais je ne comprends plus qu'elle puisse lire une œuvre des livres sacrés ou — ce qui est la même chose — une tradition fidèle de ces ouvrages : veut-elle élever ce qui nous arrive et ce que nous lisons. En vérité, qu'en peut-elle connaître ? »

Alors à quel bon l'étude critique des documents ? Comme le dit lui-même P. Didon (p. 222) : « La critique est l'exercice même de la faculté humaine de tout son raisonnement, le jugement. Critiquer et juger sont deux termes équivalents ; car le jugement, comme la critique, a pour objet de discerner le vrai du faux ? — Non, puisque l'Église, par la tradition dont elle est dépositaire, se donne son jugement, avec une autorité infaillible, qu'on ne laisse d'interpréter non même le travail critique ? Puisqu'elle a départagé le vrai du faux, elle qu'il soit possible d'y avoir changé, quelle utilité y a-t-il à faire le même travail ? Il y a quelque possibilité à vouloir des hommes venant à rectifier ce jugement ce qui est déjà jugé sans appel.

Malgré tout son talent, malgré la rigueur d'un style vraiment éloquent, le P. Didon ne saurait pas se garder ses illusions sans parti pris, que l'appareil critique dont il a débarrassé sa vie de Jésus, n'est qu'un instrument apologetique. Autant bien ces deux volumes sur Jésus-Christ ne sont-ils qu'une brillante réaction des arguments que l'on trouve dans tous les autres similaires des ouvrages équivalents

membres du comité de rédaction et de ceux de M. A. Juall, les *Annals de Bibliographie théologique* ont accompli leur mission.

— 2° Parmi les livres récemment parus sous le patronage de théologie de Manchester, les ouvrages traitent de sujets historiques : d'abord, l'état de la civilisation chez les peuples de l'antiquité d'après leur épopée, *Blanc, Sébastien Vincent*, 2e éd., ses ouvrages ; *Jacoby*, La nation des peuples dans l'épopée ébraïque de *Jéhu* d'après *Matthieu Chabert*, *Théologie pratique de Maubuis* d'après ses conférences ; *J. Feiler*, La question de l'autorité au moyen âge, *Renoué de Tourni*, *F. Faurer*, *Jaume de Beaumarchais*, 2e éd., ses ouvrages ; *Josetta*, *Mis du royaume de Dieu dans les paraboles*, *Lebel*, La parole que Jésus écrivait dans le royaume des saints d'après les synoptiques, *Moris Dupont*, *Renaud* sur l'enseignement religieux d'Émile ; *Ollivier*, *Anselme de Canterbury* d'après ses *Méditations*, *Ferrand*, *Servant* ; *Ferrand*, Les prophètes de *Jéhu* d'après.

ANGLETERRE

Publications récentes. — 1° *H. G. King*, *The Aegyptian in their connection with the early religion of Babylon* (Cambridge, Deighton Bell). Ce livre est une compilation des conférences faites par M. King en 1893, sous le nom de « *Nubian Lectures* », réunies en une seule *Physiologie* imprimée, souvent très intéressante. Les questions d'Égypte viennent souvent sous l'aspect d'une enquête de police que les spécialistes aux lieux de la mission, d'après *Angus*, auxquelles se joignent les questions de la mission. L'auteur rapproche et met du *Liby* tout ce qui se trouve dispersé. Il explique la diversité des noms de Dieu dans l'Ancien Testament par l'usage variable de son nom suivant les saisons de l'année. On voit combien toutes ses suggestions sont reçues.

— 2° *J. H. Harris et R. W. H. Harris*, *The life of the martyrdom of Perpetua and Felicitas* (London, Clay). Cette publication nous fait connaître un document du plus grand intérêt pour l'histoire de la littérature chrétienne antique, le texte grec des Actes de *Perpetua* et de *Felicitas*, premiers et derniers des *Saints*, à *Verulam*, dans un manuscrit hagiographique antérieur par les actions au 12^e siècle (selon la mention de *Saints* *Metaphysique* dans le titre). On se souvient que c'est de ce texte grec que les Actes, mais ce qui est surtout intéressant la valeur de la découverte, c'est qu'il y a tout lieu de croire que ce texte est, selon l'opinion, du moins le contemporain du texte latin. Celui-ci, en effet, ne doit pas être. Le grec correspond à la plus haute et MM. Harris et Harris ont tous les deux le manuscrit romain primitif. M. Harris (Théol. Litt., 2^e éd.) se propose notamment de le faire. La version latine plus courte a été faite par le père de son nom le père latin plus court. Ces résultats ont été de reconnaître qu'il y avait, par des preuves positives, la version grec de la première partie des *Actes* en Afrique.

Nouvelles diverses. — 1° Les éditeurs Longman et C^{ie} se proposent de publier prochainement une traduction anglaise de *Le langage des Religieuses*, écrite de M. Chausse de la Saussaye. La traduction est l'œuvre de M^{lle} Gélise Ferguson, fille de M. May Miller.

— 2° Le Dr. Wick, de Cologne, a entrepris pour l'Early English Text Society et la publication d'un curieux manuscrit du British Museum (ms. 560, 25719), qui contient les Annalées pour certains, traduites en anglais, de cet auteur de l'alphabetum marcionum latin.

— 3° L'éditeur Quentz (Pleasilly, 15, à Londres, annonce la publication d'une série de volumes, à 5 shillings chacun, sous le titre collectif : *The Saga Library*. Découvrant la traduction anglaise des œuvres qui forment la première littérature Scandinave, les Récits, l'Hélenisme en les Chroniques des rois du Norvège, les sagas de Volunga, l'Épopée de Hæger, d'Ulney, etc. Des à présent, quelques volumes sont en publication. Nous allons joindre l'enthousiasme des lecteurs, qui ont ouvert à la littérature des Sagas la première place dans l'œuvre littéraire du moyen âge, les outils de l'histoire des religions nous offriront avec satisfaction une publication qui leur fera connaître la littérature Scandinave dans son ensemble.

— 4° M. J. Riga, dont M. d'Arbois de Jubainville a analysé le *Conte Hæger* dans notre précédent journal, a publié dans le « *Scandinavian Review* » de mai il y a quelques années fragments de ses « *Rhind Lectures* ». Dans lesquelles il cherche à montrer par l'analyse des mots propres et par l'étude critique de la mythologie celtique que les Dieux de l'humanité ont été, jadis, une population appartenant à une race aryenne. Ces considérations, pour importantes qu'elles soient, ne laissent pas d'être singulièrement hasardeuses.

— 5° Les éditeurs de la Clarendon Press ont décidé de publier une série de biographies historiques des Maîtres de l'Ordre. Ces biographies seront écrites et disposées de manière à donner une histoire de l'Ordre depuis le 10^e siècle jusqu'à nos jours.

— 6° D'autre part, MM. Parker et C^{ie} ont paru une série de traductions anglaises des principaux livres de l'Église, de concert avec la « *Christian Literature Company* » de New-York. L'ouvrage de Dr Ph. Schaff de New-York, dirigé avec publication avec M. Henry Ware de King's College. Le plan des quatre volumes commencent par les livres d'Écriture.

Nécrologie. — Nous collaboreront, M. Édouard Montet, pour annoncer les lignes suivantes : Sir Richard Francis Burton, plus connu sous le nom de Capitaine Burton, qui vint de mourir à Trieste, en ses dernières années en l'an 22 octobre, était né en 1831. Il était universellement connu pour ses voyages en général et surtout pour ses langues orientales : il en connaissait et en parlait une trentaine. Nous avons beaucoup entendu de l'Europe occidentale même que lui des hommes de la langue arabe, il ne faut pas moins des connaissances et des qualités religieuses de l'islamisme. C'était un des meilleurs correspondants de notre religion ; il s'y était véritablement initié pendant le séjour de cinq ans

qu'il fit dans le Soudan. Ce fut après cette laborieuse préparation qu'il partit, en 1853, pour son fameux voyage à La Mecque, où il séjourna sous la déguisement d'un pèlerin arabe. Il a raconté ce voyage dans ses livres, précieux pour l'étude du mahométisme et qui fut en son temps comme une révélation : *Persian narratives of a pilgrimage to El-Mekka and Mecca* (3 vol. in-8, London, 1855).

Burton avait aussi beaucoup étudié les Mormons; il a publié en 1861 un ouvrage important à leur sujet : *The city of the Saints*.

Tout avoue enfin Burton son laïc de sa carrière, s'étant un caractère profondément originaire, un esprit très ouvert et très curieux. Ses connaissances avaient été diverses, et tout n'avait pas été pour surprendre le constatant que l'histoire moderne qui déboulait, avec Sade, la bar Tarzanika, s'intéressait vivement aux questions relatives au Vieux Testament et à l'histoire religieuse d'Israël.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — 1° A. Dillmann, *Der Prophet Jesu* (Kirchengeschichte evangelisch, Handbuch des A. T., 8^e livr.). Leipzig, Thiel, in-8 de xiv + 644 p. — Les commentateurs des livres de l'Ancien Testament soumettent le nom de « Kirchengeschichte evangelisch Handbuch zum Alten Testament », dont depuis longtemps le seul manuel classique de tous ceux qui étudient la Bible. Suivant une coutume généralement répandue en Allemagne, les éditions, à chaque nouvelle édition, sont précédées d'une révision de ces manuels afin qu'ils soient toujours au courant des progrès ou des modifications de la science, et lorsque l'auteur a disparu, ils confient à un autre auteur le soin de réviser son œuvre. Après un certain nombre de ces révisions, le manuel, souvent, ne rappelle plus que de loin sa forme primitive. C'est là ce qui s'est passé pour le commentateur sur Esau. Les trois premières éditions (1843, 1854, 1884) ont été rédigées par Knobel, la quatrième par Dillmann, et est maintenant la cinquième par M. Dillmann, professeur à Berlin. La supériorité de cette dernière est les précédentes est incontestable. On y trouve une science d'information très précieuse, aussi la forme un peu sèche qui est propre à M. Dillmann, mais avec toute la précision du raisonnement et la lucidité du jugement qui le distinguent. Les exégètes apprécieront tout particulièrement l'abondance des données de l'exégèse pour l'explication du texte.

— 2° A. Fuchs, *Ein Märtyrer aus Lausitz aus Felicitasfeyer* (Leipzig, Fock, in-8 de 102 p.; 1 m. 00). Sainte Felicité est une des plus anciennes martyres romaines. D'après les Actes de son martyre, publiés par Rufin à la date du 10 juillet, elle aurait été décapitée, tandis que son septième enfant subi des supplices terribles. M. Fuchs conteste l'authenticité de cette tradition. A ses yeux les Actes sont un produit du culte de la mère et des sept fils de la barthe. Cependant il reconnaît une réelle valeur historique à l'his-

arrivations des martyrs. M. de Hempt, au contraire, se laisse l'enthousiasme. Il place la supposée sainte Félicité et de ses fils au III^e et l'appelle une sainte doctrine pour établir le chrétianisme des catholiques. L'école de M. Fournier, par elle-même, tend à banaliser les conclusions de l'illustre archéologue. Plus critique que M. Aubl., à raisonner plutôt historique à la façon de sainte Félicité. Dans une dissertation très bien menée, il montre que la tombe des Avoi ne peut pas être antérieure au VI^e siècle, qu'il y a eu deux autres deux traditions, à l'église catholique indépendante l'une de l'autre, celle de sainte Félicité et celle des sept martyrs qui ne sont devenus saints que plus tard. Le document qui nous parviens n'aurait donc aucune valeur historique. Il conviendrait de ne pas le faire à moins des justes de mépris qui le distinguent.

— 3° Voici les autres ouvrages récents sur l'histoire ecclésiastique ou les antiquités religieuses dont nous avons eu connaissance. Il suffit de signaler au passage : E. Hübner, *Reichthum Herrschaft in West Europa* (Berlin, Hertz; 1884, 10 m.), l'impression d'une série d'écrits de l'histoire des livres II et VII du Corps canonique allemand, parmi lesquels sont les deux livres de la Bible par les auteurs grecs et latins, notamment sur Marc Théodore, même d'autres l'histoire des liturgies. — Th. Müller, *Das Reichthum des IV. (Gotha, Pöhlke)*, l'ancien et moderne description de l'empire de 1859, avec des illustrations remarquables, que l'on fera bien de lire à côté de l'ouvrage de M. Hübner sur la Vierge, mentionné plus haut, pour juger la mise de Hübner au milieu du XVI^e siècle. — A. Conz, *Die antiken Griechische* (Berlin, Spemann; 16 p. et XXV pl., 60 m.), la première livraison d'une importante collection, éditée à Berlin, mais publiée avec les auspices de l'Association des sciences de Vienne, avec la permission de plusieurs archéologues. — *Versteht und Mäler. Die antiken Götterwelt* (Berlin, Hertz; 7 m.), un choix de poèmes antiques destinés aux enfants et qui ont partie de la série de livres d'étude connus sous le nom de « *Pedia linguarum orientalem* ».

Enseignement de l'histoire des religions. — Nous avons déjà maintes fois exprimé notre étonnement, dans nos Chroniques, de ce que la science des religions ne soit point aussi bien représentée dans les Facultés de théologie allemandes, auxquelles l'histoire ecclésiastique et la religion même doivent une part si notable de leurs progrès dans notre siècle. Déjà plusieurs érudits nous avaient promis d'essayer qu'un changement se feroit par là modifier cette situation regrettable. Il nous a fait une exception allemande au faveur de la Faculté de théologie de Fribourg-en-Brisgau, où M. le professeur Hertz, l'auteur d'un ouvrage récent, *Die Religionswelt nach ihrem Aufbau*, sur lequel la revue française, *Revue*, en même temps que le *Moniteur*, a donné des renseignements de l'histoire de l'histoire. Cette année l'annonce de son cours porte : « *Die Religionen der alten Indier. Die indisch-brahmanische Periode.* »

De même nous relevons dans le programme des cours de la Faculté de théologie à Berlin l'annonce d'une conférence sur l'histoire générale des religions par un privé docteur, M. Pfaff.

La religion mandéenne. — La « *Heinische literaturzeitung* » du 15 octobre contient un article très intéressant de M. Wallhausen sur l'ouvrage de M. Brandt dont nous parlons. M. J. Halévy, a rendu compte dans le précédent livraison (p. 35 et suiv.). Le savant professeur conclut d'abord que la religion mandéenne est tout au plus un aspect considérable du Manichéisme. « Non seulement, dit-il, la religion mandéenne est d'origine païe et chrétienne, mais encore sa théologie (théogonon), toute désordonnée, semble avoir emprunté ses principaux éléments au judaïsme. C'est ce que montrent les conceptions de la Meschia, du salut, du Malin, du Fils, la même comme celle de la vie, les quatre livres primordiaux, les autres bibliques et apocryphes, les mots en et des anges et des diables... ». Il est, au contraire, très difficile d'y voir un rapport originel avec le christianisme. On se croirait presque le philosophe chrétien pour qu'elle puisse servir de terme de comparaison. Les analogies manichéennes, signalées par M. B., ne valent le plus souvent que sans autres d'interprétation forcées (par exemple pour la doctrine d'Istar aux enfers) et elles ne sont pas convaincantes, parce qu'il n'y a pas d'analogie dans les noms. Cette conviction se trouve, il est vrai, dans les noms des sept anges principaux, qui ont une grande importance pour les Mandéens; mais, dans ce cas, rien ne prouve rien, car ces noms étaient devenus depuis longtemps la propriété commune du monde arabe par tout entier, lorsque les Mandéens parurent. D'ailleurs, il ne suffisait pas sept anges qui sont l'aspect de puissances nouvelles, fondamentalement nouvelles à la vraie religion. C'est une question de principe de M. B. de prétendre que le baptême, la principale initiation de leur culte à laquelle les Mandéens donnent leur nom, est une quelle pratique manichéenne et non le baptême jésu et chrétien. Il se révèle cette autre nouvelle que le nom du *donateur*, sans autre explication dans le langage théologique des Manichéens pour désigner toute espèce d'un donateur, se serait qu'une simple appellation en usage dans l'arabisme oriental, n'étant rien de commun avec le rituel de ce nom en Palestine. Cette seule chose oblige l'auteur à constater les rapports historiques avec les disciples de Baptiste et les Esséniens, dont les Mandéens eux-mêmes se reconnaissent..... Naturellement il sera maintenant bonnement, que les Mandéens ne se rattachent ni à la synagogue, ni à l'Eglise, mais aux autres juifs et chrétiens.

« Ainsi l'explication leur hostile entre le judaïsme et le christianisme effluents. Il faut même encore, à ce point de vue, que les Églises mandéennes s'appellent des témoins (Mandéens). »

ITALIE

A. Giamoni. *Le lettere di A. Casanova di Nicosi* (Florence, Mariano Ricci; in-12 de xxii et 400 p.), Sainte Catherine de Nicosi jouit d'une grande popularité en Italie. Dès à Florence en 1519, elle eut, des l'Age de l'oraison, un mouvement de Prati, de l'ordre des dominicains. Étienne, vicario, prophète, stigmate, comme fréquemment avec le Christ, la Vierge et les anges. Tous les

présence des saints les furent amonés, du pont vivant et, après sa mort en 1856, elle fit de nombreux miracles. César Guastl avait publié en 1848 un certain nombre de lettres faussées d'elle, après les avoir corrigées. M. Ghersich en publia beaucoup d'autres, sans les réviser, et sous écrits ainsi une Catherine de Hiesl, administrant son bien au moyen, femme très pieuse en tout et qui assurait sa famille, et qui forme un joyeux contraste avec la vicieuse mondaine.

— Le 4 octobre est mort, à Bregenz, dans le Tyrol, le cardinal Hergenrother, secrétaire général du Vatican. Ainsi disparaissent, à quelques mois de distance, les deux hommes qui ont le plus marqué dans la controverse ecclésiastique provoquée par la promulgation du dogme de l'Infaillibilité du pape. Ce fut le Dr Hergenrother, en effet, qui répondit par l'Anti-Janus au Janus de Dollinger. Mais il ne s'est pas seulement distingué comme controversiste. Il a été, au service de l'Eglise catholique, un fonctionnaire ardent et dévoué. Son « Manuel d'histoire ecclésiastique » est fort répandu. Son livre sur Pétrus est ce qu'il y a de mieux sur le saint patriarche de Constantinople. Il a écrit et continué l'histoire des évêques de Bâle, retravaillé l'histoire des papes, étudié le cardinal Meary et publié, pendant les dernières années de sa vie, les *Regesta* de Léon X. Il avait été nommé cardinal en 1870 par Léon XIII, au même temps que le baron von Hügel, qui vint à mourir en Angleterre, et fut en partie remplacé, comme l'impression du pape vivant et de ses archives, les Archives du Vatican sont devenues accessibles pour les savants de tous pays et même du contre-religion, au plus grand profit des études historiques.

HOLLANDE

Les directeurs de la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne, dans leur session du 9 septembre 1893 et jours suivants, après avoir prouvé que les neuf associations qui leur avaient été envoyées, ont mis au concours les trois sujets suivants :

I. — Un traité sur le Livre des Psaumes, profitant des recherches historiques des dernières années sur l'origine et le caractère de ce livre, dans l'intérêt d'une juste appréciation et d'un bon usage de son contenu.

II. — Qu'est-ce que les divers livres du Nouveau Testament enseignent à l'égard de la rétribution et de la grâce ? La réponse à ces deux questions doit être envoyée avant le 15 décembre 1894.

III. — Une histoire du Confessionnalisme dans l'Eglise réformée des Pays-Bas. La réponse doit arriver avant le 15 décembre 1895. Les auteurs n'insistent pas leurs noms, mais signent leurs travaux d'une épigraphe, en les accompagnant d'un bulletin niché informant leurs noms avec la même épigraphe pour exemplum. Le prix est de 100 francs sur papier. L'un des gagnants se fait francs à M. le secrétaire de la Société, A. Kamen, professeur de théologie, à Laïde.

EMPIRE TURC

Hisar-i Akademi, Kütüb-ı vaki'at-ı Akademiye fihrist-i hakikiyye ve tahdidiyye (1 1/2 vol.). Tel est le titre de plus récent ouvrage d'apologétique publiée par les musulmans au service de l'Islam. L'auteur est le cheikh Hamid Aksemet, à Tépail de Hicaz. En 574 pages, il réfute toutes les objections que l'on peut élever contre la légitimité de la mission prophétique de Mahomet. Il n'y a pas moins de sept parties différentes pour établir que le prophète est le Paraclet, c'est-à-dire le Paraclet annoncé dans le quatrième Évangile. La polémique est dirigée principalement contre le christianisme et le matérialisme. L'auteur énumère, à certains symptômes, que les musulmans sont atteints en effet d'un de dispositions plus bienveillantes qu'auparavant à l'égard du Islam : il ne doute pas que le jour approche où tout le monde sera musulman (16). Et ce n'est pas seulement le Coran et l'enseignement religieux de Mahomet qu'il prend sous sa sauvegarde, c'est la civilisation islamique tout entière, ses institutions, l'architecture, les usages, etc.

Les arguments de huit genres différents, et les allégations sont modernes, mais le ton est encore un mélange de la langue, de style de l'ère contemporaine, et un mélange de motifs, ainsi, qui lui fait une grande popularité. La discussion est menée d'ailleurs, avec ce ton d'humilité propre aux doctrines qui prétendent leur parler avec la révélation divine. M. Martin Hartmann, qui présente cet ouvrage aux lecteurs de la « Deutsche Literaturzeitung » (n° 17), dit, non sans raison, que, sans mentionner de quelques noms et de quelques expressions, ces parties de cet ouvrage peuvent figurer sans honte dans la liste de quelques ouvrages sérieux, attirant la notice moderne au profit de nos orthodoxes à lui.

JAVA.

Nous empruntons à nos correspondances de Batavia, publiées dans le *Tempo* du 26 septembre, un passage intéressant :

« Ce qui ne fait pas manquer de visiter, c'est le Musée des Antiquités. Il renferme une collection de sculptures provenant de toutes les régions les plus importantes des Indes néerlandaises : leur valeur d'art n'est pas toujours en rapport avec leur intérêt archéologique, mais plusieurs ont une beauté très réelle. On ne saurait dissimuler la part qui revient aux Javanais dans un art remarquable surtout par le sculpture indienne, et il est regrettable qu'ils n'aient laissé que de très rares inscriptions. Les Babas, qui sont leurs plus anciens documents écrits, renferment avec beaucoup de gloire de leurs prières : cescriptions du type hindou, à la façon des *Puranas* de l'Inde, ne peuvent rien nous apprendre. Quant à la belle littérature javanaise — dont on place l'époque seulement vers les 11^e et 12^e siècles de notre ère — ses deux chefs-d'œuvre, le

poème du Rama et celui de Mithragata, lequel contient l'épopée romane de Rama-Yoda, ne sont que des imitations du Ramayana et du Mahabharata. Toutefois, dans ces ouvrages, les auteurs ont eu autre évidemment leur propres sensations non faibles de la mythologie hindoue. Et de même leur quelques offre aux de particular, qu'elles sont des deux littératures et combant leurs attributs.

« Surtout ce n'est pas la représentation des divinités antérieures qu'elle met en contact des religions de l'Inde — et cela pour la raison que ces divinités disparurent des les premiers temps de l'influence du bouddhisme; mais ce sont les dieux du panthéon aryen — et notamment Indra — qui l'on est entré avec l'Inde de singulière relations. Tantôt ceux-ci maintiens se identifie, et les personnages mythiques du bouddhisme passent à son verser; c'est le cas dans les bas-reliefs du temple fameux du Nârâ-Simhara. Tantôt Indra régné en maître, on le trouve représenté avec ses huit femmes dans l'harmonieuse dévotion ses costumes dans une prière, au début du drame du Sakuntala; portant de la main ses astouries, de la main autre, de chaque remplissant, on trouve maintenant qui tient à la main le gendre du poète. Surtout que même statue, chargée de plusieurs de ses attributs, avec un être complet, dont de portraits multiples. Mais on ne le voit que rarement accompagné de Vishnu, et la seule fois — et une sculpture sont exécuté — qu'il figure sans le trône brahmanique, il est représenté comme le dieu amoureux. »

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES¹

I. *Académie des inscriptions et belles-lettres*. — Séance du 1^{er} août : M. Le Blant donne une inscription chrétienne trouvée à Andrian (Apollonie), la première partie se compose de deux vers allités par l'ajoutement du mot « diemans » : Il n'est pas rare de rencontrer dans les inscriptions chrétiennes de semblables fautes de prosodie.

M. Schumacher signale une curieuse inscription trouvée par M. Baignier à Magnésie du Méandre. Elle comprend : 1^o l'histoire d'une députation envoyée par les Magnésiens à l'oracle de Delphes pour le consulter au sujet d'une image de Bacchos trouvée dans l'égou méandreux sur leur territoire; 2^o l'oracle même de la Pythie en quatre vers hexamètres, qui ordonnent aux Magnésiens d'élever un temple à Bacchos et de demander trois prêtresses à Dodone pour présider à son culte; 3^o l'histoire de ces trois prêtresses, Cléon, Boche et Thésbé, la mention des trois thénas qu'elles consacrent à Magnésie et l'indication des endroits où elles reçoivent la sépulture. L'une d'elles fut enterrée auprès de thésbé qui, à Magnésie, comme on le voit dans les villes grecques, était sous le patronage de Bacchos.

— Séance du 8 août (Compte rendu reproduit d'après le journal *Le Temps*) : M. Aristomachus nous fait le compte de ses recherches sur la Vénus de Milo. De l'étude de la statue, des vêtements qui en dépendent et de la configuration du laiton, il résulte, d'après lui, qu'elle n'est groupée avec un second personnage, sur lequel Jaquet posait sa main gauche, et vers lequel s'inclinaient sa main droite. Ce personnage, d'après la comparaison de nombreux monuments antiques, doit se rattacher à la statue du Musée de Louvre qui en a longtemps servi pour un Achille, et qui est en réalité un Mars. La composition représentait Vénus épousant et peut-être désarmant le dieu de la guerre. Elle dut avoir pour premiers modèles Alcibiade et Phéas. On l'appelle la Vénus des jardins parce qu'elle était placée dans la région d'Alphéeus ainsi dénommée, comprenant le Ceramique et l'Ac-

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou communications qui concernent l'histoire des religions.

dans, ou même enroulés les uns sur les autres et en l'un d'eux la pierre. Le Mars Borghèse porte à la jambe droite l'anneau qu'on mettait aux reptiles. Cette particularité doit être soigneusement distinguée du Mars, Thésée, insolent et peureux d'Athènes, qui avait subi, pour délayer ses ennemis, un sort semblable. Le groupe, consacré d'après sa conformation et aux idées d'apollonisme qui régnaient presque tous les monuments funéraires de l'antiquité et à l'idée que les anciens se faisaient du Nécheron, représente donc, par l'un des Vents éphémères, comme elle l'était souvent, avec l'Éroséphane, et le Thésée transformé en Mars, la divinité finale, surtoutément de la vie hébraïque. Ainsi se fit-on, pendant des siècles, des imitations destinées à orner des sépultures.

M. Moquet communiqué à l'Académie la traduction d'un passage des *Contes de l'abbé de Hamelin*, qui avait servi jusqu'ici aux traductions et interprétations de ses dévotionnaires. Cette traduction est d'autant plus importante qu'elle complète la suite générale de l'écriture et qu'elle apporte la confirmation de la lecture du mot de la ville de Kar-Kente (Kar-Kanté), que M. Moquet avait présentée dans une séance précédente.

— *Séance du 13 août* : M. Digeon a lu le document apocryphe de la bulle par laquelle Innocent IV aurait interdit l'enseignement du droit romain dans les pays du droit coutumier et défendu d'accorder des honneurs académiques aux professeurs du droit civil. Cette pièce a été lue en Angleterre.

M. de Barthélemy présente le mémoire de M. Dehelle. Ce mémoire sur la Suppression des Religions, qui a paru dans la Revue des questions historiques.

— *Séance du 23 août* : M. Schœpfer a lu une note sur les erreurs historiques provenant du roman d'Étienne sur les Hérétiques. Plusieurs auteurs, notamment Taine, ont pris un sérieux des sensations tout imaginaires de la révolte.

— *Séance du 29 septembre* (Comptes rendus précédents d'après le journal Le Temps) : M. Le Blant lit un mémoire intitulé : *Trois statues cachées par les parois*. Trois statues en pierre ont été tirées de rebords obscurs où les anciens les avaient cachées : la Vierge du Capitole, trouvée dans un mur du quartier de Salerne ; la Vierge de Nîmes ; la statue d'Hercule, en l'honneur d'un, dit l'Hercule Marmé, qui a été trouvée à huit mètres sous terre. En ramenant ces statues au jour on découvrit tout au long de la construction de la religion de l'empire, M. Le Blant a pu dire à propos que les trois statues précitées avaient été enlevées par des païens restés attachés à leur culte, pour dire mieux à l'égard de la christianisation, que les chrétiens triomphants ne leur auraient pas épargnés. Le document signalé par M. Le Blant date de l'époque de la révolte ; il a pour titre : *Libre de promissionibus et precibus*. L'auteur de ce livre signale, dans les efforts des païens pour servir leurs idoles, l'accomplissement d'une prophétie d'Isaïe, qui avait dit : « Ils se feront leurs idoles dans des grottes et dans des cavernes. » Les païens considéraient alors comme un sacre sacré de consacrer à des vœux sacrés les lieux sacrés de leur culte, de consacrer, dans les villes païennes, les obélisques avaient servi précédemment les

raient de leurs temples. Les païens avaient aussi la croyance que le triomphe de l'Égypte et le salut des dieux valent chers éphémères. Pour eux, les jours de christianisme étaient sombres. Des vers gressifs de forme prophétique, semblables à ceux des sibylles, annonçaient qu'après trois cent cinquante-cinq ans, à tel du Christ, « telarius par certains mystères de saint Pierre, disparaîtront et que les deux cathédrales d'or leurs dieux et leurs temples ».

M. Graillet-Belgare (à un volume) voudrait établir que l'ère de l'incarnation a été créée en France, à la commencement du VII^e siècle, certainement à l'époque généralement admise que cette ère s'est créée dans les monastères qui dans la seconde moitié du VI^e siècle. M. Graillet-Belgare est à l'appui de sa thèse, des chartes, des actes privés, les chroniques, des inscriptions funéraires.

— *Scènes de la Bible* : M. Morel annonce que M. Sayer a reçu divers témoignages d'inscriptions antiques, recueillies par M. Hamay et M. Sayer en Cappadoce. L'interprétation de ces textes, à peine commentés par M. Morel, a conduit le sans étiquette, d'une façon absolument indépendante, par M. Morel à sa propre jusqu'à présent unique et qui signifie : construction ou construction.

M. Morel, de l'Académie des sciences, signale un volume de M. Morel, dans le « *Monastère des monastères* » de l'Académie de Vienne, sur les représentations des monastères par les monastères. Ces monastères étaient, pour qu'ils soient mis en œuvre des monastères où l'histoire des dieux. Ce sont surtout des monastères (à Chypre, en Syrie, etc.).

II. *Journal asiatique*. — Juillet-août : J. Morel. Rapport sur les travaux du comité de la Société asiatique pendant les années 1891-1892.

III. *Revue*. — Septembre-octobre : H. Graillet. L'inspiration d'Ésaïe. — J. Morel. La translation; moyen d'inspiration à l'époque de l'incarnation. — H. Graillet. Le soléisme hémisphérique. — I. Morel. La légende d'Alexandre dans la Bible. — J. Morel. Le mythologie égyptienne de M. Morel.

IV. *Revue des traditions populaires*. — Août : P. Morel. Les soléismes. — L. Morel. Les rites égyptiens. — L. Morel. Mœurs et coutumes du mariage dans les Égyptiens. — Septembre : G. Morel. Astronomie des Égyptiens. Précisions du temps et des événements politiques par l'époque de l'incarnation. Août : L. Morel et de la Grande Océan. — A. Morel. Superstitions égyptiennes. Août : A. Morel. La culture de l'époque. — Une table de l'époque et la mythologie égyptienne. — De l'époque. Toulon et l'époque de la Bible. — Août : Saint-Blas.

V. *Revue d'ethnographie*. — VIII : H. Morel. Éthnographie, signification et l'importance des anciens Égyptiens.

VI. *Revue chrétienne*. — Août : E. Morel. De l'époque primitive de l'époque. — E. Morel. Vues et la question égyptienne. La fondation de l'Église (voir la 2^e page). — Septembre : Morel. Mœurs égyptiennes. — Octobre : A. Morel. Nos Familles de l'époque et les figures égyptiennes.

— *E. de Fromental*. Le développement de la pensée de Vingt. — *E. Morey*. *Mommsen d'histoire*.

VII. Le Vie chrétien. — Août : *Jardine*. Essai sur l'histoire du culte chrétien. — Octobre : *P. de Hagnon*. *Le culte est-il le premier homme ?*

VIII. Revue du christianisme pratique. — Septembre : *Kennig*. *En quoi consistaient les prophètes en Israël*. — *Imat de Tekou*. — *J. Aïd*. *La Bible, livre d'éducation populaire*.

IX. Revue des Deux-Mondes. — 1^{re} août : *E. Schanz*. *Le Mont Saint-Michel et son histoire*. — 1^{re} septembre : *J. Bertrand*. *Blaise Pascal*. *Les Provinciales*. — 1^{er} octobre : *Le Père Nègre*. *La critique et l'histoire dans une Vie de Jésus-Christ*. — 15 octobre : *Guilj-Frédéric*. *Le protestantisme, le dogmatisme et la loi dans Pascal*. — *H. Bénédict*. *Olivier de Serres, son rôle dans les progrès de l'agriculture*.

X. Revue celtique. — Octobre : *Kenn Meyer*. *La plus ancienne version du Tacuinum Emire arabe* en langage d'Emire par le *Imam* *Constantin*. — *J. Loh*. *Saint Brigid*. — *D'Aches*. *de Jéhannet*. *Conversion de Mael-walun*. Sur un passage du *Malwag* du *Kallweh* à *Owen*.

XI. Revue africaine. — N° 100 : *Frémont*. *Les problèmes religieux du Tchad*. — *Mina*.

XII. Revue des questions historiques. — Juillet : *J. Loh*. *de la Morée*. *La production de la comédie au xvi^e siècle*. — *G. Bénédict*. *Le Bénédict*. *La reproduction des Temples*. — *L'abbé L. Morey*. *Continuation de l'histoire à l'impératrice sous le monarque français*. — Octobre : *Nod Fatah*. *L'histoire d'Urbain VI et les origines du grand schisme d'Occident*. — *H. de la Ferrière*. *Les dernières conspirations du règne de Charles IX*. — *H. Tognier*. *Le Père Joseph et Richelieu*. *La doctrine politique et religieuse du protestantisme et la première campagne d'Italie*. — *Paul Elard*. *Saint François d'Assise et la Société*. — *L'abbé Pierre*. *L'Université de Paris au xvi^e siècle*.

XIII. Annales de la Faculté des lettres de Caen. — VI : *J. de la Motte*. *La reproduction des Temples*. — *L'abbé L. Morey*. *Continuation de l'histoire à l'impératrice sous le monarque français*.

XIV. Revue des études juives. — N° 40 : *J. Loh*. *La littérature des Poètes sous le Bénédict*. — *Les Poètes* (voir aussi *Chimique*). — *J. Bénédict*. *Reproduction des Temples*. *La correspondance d'Aménophis IV et le Bénédict*. — *L. Bénédict*. *Notes sur la mesure des distances hémériques au temps de l'empereur Justin*. — *J. Bénédict*. *Notes d'Abou Zakaria ben Youssef sur le Bénédict*. — *H. de la Ferrière*. *Le Bénédict de l'histoire d'Espagne à son Bénédict*. — *Bénédict*. *Notes de Bénédict*. — *J. Loh*. *Le Bénédict de la Bénédict*. — *Bénédict*. *Inscriptions latines à Bénédict et à Bénédict*. — *P. Bénédict*. *Les Bénédicts de Bénédict*.

XV. — Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français. — Juillet : *A. Loh*. *Le pasteur Eli et les Bénédicts protestants de Bénédict pendant la Révolution*. — *Ch. Bénédict*. *Les Bénédicts de Bénédict*. — *J. Bénédict*. *Textes pour Bénédict*.

des gentilshommes possédants du Haut-Dauphiné (1672-1805). — Août : Ch. Roux. La réponse de M^{rs} de Maintenon, consultée par Louis XIV, sur ses derniers conseils les Huguenots. — V. Wies. A propos de la Saint-Barthélemy. — G. Faguet. Mémoires adressés à Richelieu par le ministre Colas (1624). — H. Guizot. Les Jésuites et les biens des réfugiés à Metz. — F. de Schœlcher. Le refuge Isaac Yérou, collaborateur des réformateurs anglais (de la mission sainte). — Séparative : O. Doum. Les Girondins à Tépouze de la Bretonnais. — A.-J. Ernstedt. Les Vaudois du sud après la glorieuse retraite. — Weiss. Nouveaux contours de la Rochelle et du Puy au 1735.

XVI. Revue politique et littéraire. — 15 août : Chervin-Guennou. Les antiquités ecclésiastiques (Jegon d'ouverture au Collège de France). — A. Barthe. Les annuaires d'un préfet (l'administration à Paris pendant la Révolution).

XVII. Bulletin de correspondance hellénique. — Mars-avril : R. Rodemann. Feuilles au temple d'Apollon Pliée. — G. Huet. Inscriptions de la région du Méandre. — G. Fingert. Feuilles de Maritima. — Pétros. Inscriptions de Rhodes. — F. Foucart. Inscriptions de la Corinthe (temple d'Asclépias). — Mai-juin : Ch. Hamelle. Catalogue et inventaire des temples Déliens au faubourg 279. — Th. Reinach. Le temple d'Asclépias à Syracuse (lettre à R. de Ross). — Doulet et Doukamps. Inscriptions du Carie.

XVIII. Journal des Savants. — Juillet : R. Assol. De la modernité des philosophes (critique des deux tomes par MM. Havet et Vacher). — H. Wallon. Marie Stuart. — Août : R. Harrou. Les règnes de Nicéas IV.

XIX. Annales de l'École des Sciences politiques. — Juillet : de Quervelle. Pie IX et l'Église de France.

XX. Correspondant. — Août : F. Kéris. Les missions de l'Asie équatoriale. — Septembre : Mégnan (M^{rs}). Séleucus II et le règne Vain de la reine de Séle. La chute.

XXI. Annales de Bretagne. — V. 3 : 8. de la Nouvelle-Jérusalem. Simon de Laupres, évêque de Nantes. — N^o 3. Ingou et Charrot. Journal d'un vicaire de campagne (1713-1735).

XXII. Revue historique du Maine. — XXVII : 1. F. Pison. Statuts du chapitre de Saint-Michel-de-Clairvaux, au Maine, promulgués en 1510. — L. Trégar. Le budget d'un laïque au 17^e siècle. — F. Huet. Magographie de la Chapelle-Hallemont (Mayenne). — A. Lebrun. La nuit de la Saint-Julien à la cathédrale de Mans en 1527.

XXIII. Mémoires. — Juin : de Charmaux. Prières en langue Man. — J. P. Martin. Le texte parisien de la Vulgate latine. — A. von Harnack. Néhémie et Jérusalem. Une nouvelle hypothèse sur la chronologie de l'époque de la Restauration. (Voir août). — Pl. Collet. Les principes de l'érigée religieuse d'après MM. Pichot et Gellert. — Août : A. Roussel. De la prière chez les Hindous.

XXIV. Revue de Belgique. — Août : G. de Landuyt. De Saint-Simon de voyage. — Septembre : A. Glisse. L'unité du folklore en Flandre.

= October : P. Hignham. Les monstres peut la culture morale en Amérique. — G. Raddenbeck, Fro Doellinger, La justification des Templiers.

XXV. Academy. — 10 août : J. Rags. The Ugarit stones in the tale of Man (Le dieu-dieu y a-t-il ou non d'autres noms; voir le numéro suivant). — A. Juckema. Mithras and Sargon = 23 août : A. Rags. The gods Res and Res-Hadad. (Le premier est un dieu syrien ou paléstinien; Res-Hadad représente dans la tradition syrienne le personnage qui accompagne le dieu résé). — Cheamney Marsh. The Dem-Hassan excavations. — M. Herbert McLure. The Tabu-el-Bahar mummies (voir le numéro suivant). = 31 août : A. Rags. The origin of the Aryans by I. Yachin (voir les numéros suivants). = 6 septembre : Thomas Tyler. The goddess Kadash and the creation of the Hittites. = 13 septembre : A. Rags. The Hyksos or shepherd kings of Egypt (à propos de l'ouvrage de M. de Sars : *Die Hyksos*).

XXVI. Athenaeum. — 10 août : Cardinal Newman. = 4 octobre : Report of Hudson. Last notes from Asia Minor.

XXVII Jewish Quarterly Review. — III. 1 : The doctrine of divine retribution : Old Testament (C. Montefiore); New Testament (J. Gager); Rabbinical literature (A. Schachner). — J. Ben. Hebrew and Persian.

XXVIII. Contemporary Review. — September : W. Stuart. Cant. Newman and his contemporaries. — Rags. Excavations in Judaea. = October : Scott Holland. II. P. Lillien.

XXIX. Nineteenth Century. — September : M. Howlett. A universal popular picnic (à propos des Contes merveilleux de Riado Bonap).

XXX. Dublin Review. — Juillet : Dr Harter. Buddhist propaganda in christian countries. — August. The early history of the cross. — Saint Augustine and his Anglican critics.

XXXI. Scottish Review. — October : C. Funder. The early christian in Egypt. — J. Rags. The mythographical treatment of Celtic ethnology. — A. Taylor. The descent of the dead.

XXXII. National Review. — September : Houghley Wright. Russian sects.

XXXIII. Westminster Review. — Août : Cross. English theology and the fourth gospel.

XXXIV. Universal Review. — Septembre : Grand Allen. The great of Egypt.

XXXV. Folk-Lore. — I. 2 : Andrew Lang. English and Scotch fairy tales. — G. Burns. The collection of English folk-lore. — J. Abernethy. Magic signs of the Flinn. — E. Schuster. The riddles of Solomon in various literatures. — J. Stewart Lockhart. Notes on chinese folk-lore. — J. Jarida. Recent research in comparative religion. — Report of the annual meeting.

XXXVI. Journal of the Asiatic Society of Bengal. — LVIII. 2 : Rags. Notes on a Buddhist monastery at Bhog Bâgâ, on two rare and valuable mss. discovered there and on Dharm Gô Bâgâ, the celebrated Indian Acharya

and government treasury at the court of the Taishō Lama, Tibet, in the last century.

XXXVII. Indian Antiquary. — *Rev.* : Dubois. The Ramaya Siddhantika. — *Fleet.* Balagueres and Sprink inscriptions of Vinayacharya. — *Wadia.* Folklore in Western India. — *Indles.* : King. The Allogenes of Sakaya: an ethnological, religious and philological review. — *Asht.* : Hearn. The Pallava's et les et pontiffs of the Tipalaya-Gacheta.

XXXVIII. China Review. — 1890. N° 2 : Parker. The prosiding of the gospel in Japan. — *Alabaster.* The doctrine of the Chi.

XXXIX. Proceedings of the Society of biblical archaeology. — *III.* 8 : Tyler. The winged figures of the Assyrian and other ancient monuments (voir plus haut l'article de notre collaborateur, M. Albert Havelle, sur ce sujet). — *Hull.* The new Assyrian. — *Maspero.* Sur les dynasties égyptiennes de l'Égypte. — *Leffland.* Sur différents noms égyptiens. — *Le Page Rönquist.* The sun-stroke in Egyptian. — *Clarke.* Cyprian and Kana.

XL. Babylonian and Oriental Record. — *IV.* 5 : *Terrien de Lacouperie.* The deluge tradition and its sources in ancient China. — *F.* de *Barthe.* A Buddhist repository (voir sur ce sujet). — *R. Emerson.* Did the Assyrians know the uses of the date palm? — *Terrien de Lacouperie.* Stray notes on ancient date palms in ancient Asia. — *Chad Bownen.* Campaign of Sargon II against India. — *S.* 6 : *Edwards.* Pinocchio is the godhead of aboriginals in the High Teks. — *N° 7.* 2 : *Emery.* Resident and resident houses prescriptions. — *N° 8.* *L. Simon.* Chinese. The traditional deluge and its geological identification. — *N° 10.* *Terrien de Lacouperie.* The calendar plant of China, the common tree and the date palm of Babylon. — *R. Brown.* The Yemuel inscriptions, I.

XLI Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. — *XLIV.* 1 : *Wiedner.* Prophet and Ketur in allen Ehen. — *M. Wolff.* Ein Wort über Religion und Philosophie nach Auffassung S. 100. — *Goldschmidt.* Die Bekennungsform der Amshades. — *N° 2.* *Offenberg.* Der Athanasius-Studie in Ägypten. — *Bosch.* Ein Beitrag zur Würdigung der Palästen-Gesetze. — *Koch.* Der Staat und das Meer.

XLII. Beiträge z. Kunde d. indogermanischen Sprachen. — *IV.* 1 : *Harnack.* Avestas (P. 101). — *Hilfsberg.* Über Bergzige.

XLIII. Zeitschrift für Völkerpsychologie. — *II.* 3 : *Baum.* Die poetische Naturanschauung bei den Germanen. — *Strömbel.* Das periodische Auftreten der Sage.

XLIV. Historisches Jahrbuch d. Geographischen Gesellschaft. — *II.* 3 : *Seemann.* Der Verfasser der Vita Stephani II im Liber Pontificalis. — *Altner.* Die Geschichte primatus papae, ihre Quelle und ihr Verfasser. — *Fisch.* Völkergeschichte und Inquisition.

XLV. Deutsche Zeitschr. f. Geschichtswissenschaft. — *III.* 2 : *Haupt.* Wälschertum und Jugoslawen im südöstlichen Deutschland seit der Mitte des 19. Jhs.

XLVI. Historische Zeitschrift. — LIV. 1. Von Hübner. Das Palästina während Nebukadnezars II. und die Entstehung des Schismus vom Jahre 1000.

XLVII. Österreichische Monatschrift f. d. Orient. — Sein. Feigl. Hadiths aus Jinn. = Jährg. : F. + (H. Vom Aberglauben der Türken.

XLVIII. Ausland. — N° 26 : Von Auerk. Das Lappo und ihre Sagen. (von 104 nummern zählend.) = N° 27. Jacobson. Sines als Annakita bei wilden und kulturellen Völkern. = N° 28 : A... Irasim Fichow. = N° 29 : Auerk. Abergläube ethnographisch betrachtet. = N° 30 : Filtner. Türkische Völkersagen. = N° 31. Esch. Negurbahn. — Schurz. Eine Religion der Urzeit = N° 32 : Krauss. Historische Volkskulturbewegungen. — Quenstedt. Berichte der Marchländer bei händlichen Feiern und Trauerfällen. = N° 33 : Peake. Die arische Urzeit im Lichte der neuesten Anschauungen.

XLIX. Zeitschrift f. Volkskunde. — 1890. N° 9. 9. 11 : Von Ziegler. S. Nicolai. — Pfeifer. Aberglauben aus dem Altlandgerichten. — Andemäcker. Ueber den Götterglauben und seinen Einfluss auf die religiösen Vorstellungen der Germanen.

L. Globus. — N° 11 : Preussner. Die Seite der Dochteln.

LI. Baltische Monatschrift. — 1890. N° 6 : Christmann. Die Gegenreformation in Livland.

LII. Theologische Studien und Kritiken. — 1890. N° 3 : Lohs. Die schriftliche Gemeindeverfassung mit spezieller Beziehung auf Lauenburg und Harburg. — Prange. Gabeatrist und Apostelgeschichte. — Lohs. Die Predigten des Johann Mathias. — Kochwald. Beiträge zu Luther's Schriften aus der Zwanziger Hainbuchbibliothek. — Rosell. Luther's Schreiben an Egenhagen vom Jahre 1520.

LIII. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — XII. 1 : Reuter. Ueber Zinseszins und die Gründung der Brüdergemeinden. — Wilken. Geschichte des spanischen Protestantismus im 17. Jhr. Die Literatur der Jahre 1845-1888.

LIV. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — 1890. N° 4 : Hagen. Die Johannesapokalypse und die neueste Forschung. — Gierke. Zur Geschichte der Neoklassischen Christenverfolgung. — Bräuer. Zu Maximus Planckes. — Jährg. Zur Kritik der Apostelgeschichte.

LV. Beweise des Glaubens. — 1890. N° 1 : Nannmann. Die Auffassung nach biblischer Lehre und heidnischer Irrthum. — Die Geschichte Josephs und die ägyptischen Götter. — Zum richtigsten Dualismus der Logik.

LVI. Jahrbücher f. protest. Theologie. — 1890. N° 3 : Krüger. Die Bedeutung der Athanasius. — Von der Liebe. Ueberblick der theologisch-philosophischen Arbeiten deutscher protestantischer Theologen in den letzten 30 Jahren. — P. Meyer Zwei bisher ungedruckte Hekumen auf den Evangelisten Lukas. — Gierke. Kirche und Staat von Decius bis zum Regierungsentritt Diokletians (240-284).

LVII. Magazin f. d. Wissenschaft d. Judentums. — XVII. 2 : Schreier. Der 66. Psalm nach Abhängigkeit und geschichtlichen Inhalt. — Bar.

l'abbé Jean-Baptiste Chénier, récemment transféré au Toulonnet. — L'opéra *La terre du Yampi* (Grise-Bonne e gli altri di S. Veritas). — N. 8. Ediz. D. non tant di Porco.

LXX. Bulletin di archeologia cristiana. — 3^a 3 et 4: Pirella e gli altri (Blanc). — *Decorazioni ritrovate durante la Chiesa di S. Maria e Domine nella via santa.* — Epitafio metlico della vergine Santa, moglie di Manica. — Testamento, altare e una capsula religiosa in S. Paolo prima della Riforma.

LXXI. Archivio per lo studio delle tradizioni popolari. — 11. 3. *Une série d'études sur l'état de la Rite de la Sainte Jean en France pays.* — *Regione Maffi, Carte finche di popoli e posti viaggi: e poco altri.* — La provincia e i suoi del Tibet. — Londra: Episcopato di S. Paolo, London, 1890, 1-IV.

LXXII. O Instituto. — *Jura: A. Armande de Miquel, O. de la Rite.* — *O Instituto di Santa-Cruz de Coimbra (documenti).* — J. Pirella de Pirella. *Historia da Rite de la Rite de la Rite.*

LXXIII. Theologisch Tijdschrift. — *Jaillet: H. Oer, Hama (1891).* — *L. Maffi, la Rite de la Rite.* — *P. Pypet, la Rite de la Rite.* — *A. Dider, Geschichte der vaterländischen Rite von 1800 bis 1890 (la Rite de la Rite de la Rite).*

BIBLIOGRAPHIE

ALTES TESTAMENT

R. Himm, Jewish dreams and visions contrasted with Islamic and Christian claims. — Philadelphia, Chas. Cantor; in-8 de vi et 278 p.; 2 sh.

R. Witschowsky, Traum und Erwachung, ein jüdischer Traum, enthaltend die Jugendgeschichte Buchar's in habe. Darstellung aus dem Mittelalter, nebst einer Vergleichen der arabischen und griechischen Parabeln. — München, Ackermann; 8 m. 45.

H. Spiegel, Zu Bibel und Religionsphilosophie. — Vorträge und Abhandlungen. — Berlin, Reimer; in-8 de vi et 237 p.; 4 m. 35.

F. Jülicher, Das Buch der Heliogenen. — Stuttgart, Braunwald; in-8 de xvi et 177 p.; 10 Ser. à 1 m.

H. von Schubert, Die vorhistorischen Wallfahrtsorte der Erde. — Vadersheim, Schöningh; 8 m.

CHRISTIANISME

Studies biblical et ecclesiastical. Essays by members of the University of Oxford. Vol. II. — Oxford, Clarendon Press; 1908 de viii et 324 p.; 12 sh. 6.

E. H. Jewett, Diabolology: the person and kingdom of Satan (The Bishop Paddock lectures, 1897). — London, Dickinson; in-8, 4 sh. 6.

L. Fillion, La Bible Bible (texte latin et traduction française), comparée d'après le Vulgate et les textes originaux, à l'usage des séminaires et du clergé. t. II. — Paris, Hachette; in-8 de 712 p.

L. Fillion et H. Nodding, Atlas géographique de la Bible, d'après les documents anciens et les meilleures sources françaises, anglaises et allemandes contemporaines. — Paris, Hachette; in-4 de vi et 62 p.

J. Wilson, The origin of Scripture in its divine and human sides. — Birmingham, McManis; in-8 de 50 p.; 4 sh.

Ernestus, Wilson et Conder, Names and places in the Old and New Testament and Apocrypha, with their modern identifications. — London, Palestine Exploration Fund; in-8 de vi, 100 et 24 p.; 3 sh. 6.

F. Kattenberg, Lehrbuch des vergleichenden Christentums, 1^{re} Hef. — Paderborn, Schöningh, in-8 de viii et 162 p.; 3 m. 75.

H. A. Crenshaw, *Kyrena tyrannismos under some other ancient tyrannies*. — Stockholm, Norstedt; in-8 de 144 p.; 3 fr. 50.

L. Clugnet, *Éléments d'hébreu chrétien. Types synagogaux*. — Lille, Desclée de Brouwer; in-8 de 200 p.; ill.; 5 fr.

A. Schreier, *Entwicklung des Archaiskismus bei den r. Th.* — Augsburg, Weiskopf; in-8 de viii et 124 p.; 4 m. 80.

A. Lohsen, *De his quibus Evangelicis scripturae auctore agnoscendis etiam inde liquet*. — Lipsiae, Schönberr; in-8 de 220 p.; 2 fr. 75.

H. Jussel, *Exegeseorum liber IV. Nunciatum et commentaria critica-historica J. Joannis (Cappus) super eccles. sacrum*, xvi, XXIV. — Vienne, Tausch; in-8 de xxv et 130 p.; 7 m. 20.

H. Hoskier, *A text account and edition of the Greek version codex Bezae 1914 (P. 1000, 1910 of the British Museum), with its appendices*. — London, Natch; in-4 de xvi et 130 p., avec fac-similé, 21 sh.

J. Guiraud, *Histoire de Jésus-Christ d'après les évangiles et la apostolus*. — Tours, Mame; in-8 de 307 p.

Index. *De Pater. Jésus-Christ*. — Paris, Plon; 2 vol. gr. in-8 de xxxviii-188 et 400 p.; 10 fr.

A. Andersen, *Matthaei Evangelium apud veteres et recentiores*. — Lipsiae, Schönberr; in-8 de 224 p.; 4 fr. 25.

J. Feilich, *Das Lukasevangelium nach den Apostelgeschichten, Werke desselben Verfassers*. — Halle, Kummer; in-8 de 103 p.; 2 m. 40.

H. Harten, *The gospel according to St. Luke*. — London, Hodder; in-8 de 102 p.; 7 sh. 6.

P. Stegmeyer, *Bewegungen zum Verständnis des Johannesevangeliums. V. Die Wirkung des Hingekommens durch Jesus*. — Berlin, Wiegand; in-8 de vi et 112 p.; 1 m. 80.

M. Lercel, *Beiträge zur Aufstellung der Geschichte und der Kritik des Apostels Paulus*. — Braunschweig, Schwabacher; in-8 de viii et 468 p.; 9 m.

J. Harris, *The catholic doctrine of atonement in part of St. Paul's writing*. — Philadelphia, Porro; in-12 de viii et 101 p.; 20 c.

J. Averch, *St. Paul, his life and times*. — London, Nisbet; in-8 de 210 p.; 2 sh. 6.

C. Vaughan, *The Epistle to the Hebrews, with notes*. — London, Marshall; in-8 de 240 p.; 7 sh. 6.

W. Brauer, *Die christologische Heilsworte in welcher die Briefe des N. T. verfaßt sind*. — Leipzig, Harmsowits; in-8 de xvi et 306 p.; 6 m.

J. Lehmann, *Die Auktoritätsgeschichte des Altkatholizismus*. — Leipzig, Wittenberg; in-8 de 22 p.; 1 m.

H. Steinhilber, *Überlieferung kritische in Christus Alexandrinus*. — Erlangen, Neuge; in-8 de 45 p.

J. Freier, *Die altkatholischen Bekenntnisse im christlichen Museum des Lutherischen unterrichts und lehrerzuges*. — Leipzig, Sommer; in-8 de viii et 211 p., rec. pl.; 6 m.

F. Hämmer, *Den A. Hegner von Naunau zur Theologischen Lehre von der Gnade*. — Kempten, Kempt. in-8 de viii et 143 p., 2 m.

A. Mathew, *Die göttlichen Liturgien unserer heil. Väter Johannes Chrysostomus, Basilides des grossen und Gregorius Nyssenes, Leontius und Hieronymus Birschaupfänger der griechischen Kirche*. — Berlin, Siegmund; in-8 de xxvii et 166 p., 6 m.

E. Asselineau, *Les Actes des martyrs de l'Eglise égypte*. — Paris, Lemer; in-8 de 316 p.

Sulpicius Severus *liber de Vita S. Martini cum epistolis et dialogis*. Editione classicae per F. Halder. — Paris, Lemer; in-16 de viii et 116 p.

H. Eimer, *Der heil. Theodosius. Subscribte des Theodosius und Kyrillus*. — Leipzig, Teubner; in-8 de xxv et 210 p., 4 m.

Saint Ait, *écrits de Vienne. Œuvres complètes publiées par H. Chasteler*. — Lyon, Vito; in-8 de xxvii et 372 p.

A. Jahn, *Erklärung und Prolegomena philologische und de doctrina ecclesiastica christiana (1^{re} ed. avec comment.) Accessit hymnus in Deum patris vulgo S. Gregorii Nazianzenis adscriptus, cum Prolegomenis philologicis*. — Halle, Meiner; in-8 de xii et 77 p., 8 m.

K. Borch, *Der Trinitarismus der L. Gregorianer. Eine Abhandlung wider den Cartesianismus Gersonius des Gregoriansessen*. — Rastatt, Pöschel; in-8 de 103 p., 4 m.

T. Gasser, S. Gasser, *écrits de Trinitarismus et singul.* — Neuchâtel-Fatrou, Danel; in-8 de 112 p.

F. Kraus, *Die christlichen Missionen der Hiesigkeit. I. Von den Anfängen des Christentums am Rhein bis zur Mitte des viii. Jh.* — Freiburg-en-Breisgau, Mohr; in-8 de x-171 et 8 pl., xviii pl., 2 30 m.

J. Ash, *The monumental history of the early British Church*. — London, Christian Knowledge Soc.; in-12; 2 sh.

G. Luch, *Die Wandlungsbewegung des Paulus Mahanns, die unmittelbare Vorgänge des Christlichen Evangeliums*. — Leipzig, Fiedl. in-8 de 47 p.

S. Baum, *Die Verklärung der Heiligen und ihrer Hosiolen in Deutschland bis zum Beginn des xii. Jh.* — Freiburg-en-Breisgau, Herder; in-8 de xii et 148 p., 2 m.

D. Le Conte, *Annales ordinis Cisterciensis ab anno 1084 ad annum 1439, T. VI (1338-1439)*. — Neuchâtel-Montreuil, Dujant, in-4 de 372 p.

J. Schott, *Reinhold von Tournai, sein Leben und seine Lehre. Ein Beitrag zur Abendmahlslehre des hochheiligen M. A's*. — Maastricht, Stille; in-8 de xvi et 113 p., 0 m.

J. Chasteler, *Mémoires historiques sur les hérésies du Bas-Empire et sur les évêques, accompagnés de documents inédits sur les conciles et les Papes, I.* — Vienne, Goss; in-8 de 168 p.

W. Frey, *Ueber die Verfassung der fränkischen Wahlweise in der ältesten Zeit*. — München, Franz; in-4 de 73 p., 2 m. 50.

H. Hupf. Waldenrettium und Isopretium im südwestlichen Deutschland. — Felsberg-ou-Briegau. Mohr; in-8 de iv et 129 p.; 2 fr. 50.

J. Wiggf. Sonnenes monumenti (i. IV. des Sonnenes). — Lüneburg, Trubner; in-8 de iv et 330 p.

F. Jönn. Tross mitz de Dint (Jean Tassier, Nicolas de Dint, Henri Suso). — Lüneburg. Wigand; in-8 de 260 p.; 2 fr. 50.

H. Joss. Johannes Oetzer und die kirchenpolitischen Parteien. Festkreuzte von dem Reich zu Pfa. — Marburg. Elwert; in-8 de 23 p.

L. Stoff. Le journal impérial et le régime municipal dans les évêchés de l'empire germanique jusqu'à la Réforme (Archives de Biele). — Paris. Librairie; 2 vol. in-8.

W. Arnold. Luther, Grotius und Hüter. Eine geschichtliche Darstellung des Verhältnisses Luthers zum Humanismus. — Marburg. Elwert; in-8 de viii et 334 p.; 2 m. 50.

L. Böhmer. La Vénérabilité de Paul III à Paul V, d'après des documents nouveaux. — Paris. Leroux; in-8 de viii et 169 p.

La lettera di Santa Caterina da Bolognia, pubblicata per cura di A. Ghisleni. — Firenze. Marsilio Ricci; in-12 de xvi et 400 p.

W. Glö. Festsprüche des erzbischoflichen Bischofs. — Zurich. Huber; in-8 de 167 p.; 1 m. 70.

Th. des Ganges. Roman. Roman sur l'antiquité, l'histoire antique, l'histoire et l'antiquité. — Paris. Griville-Morand; in-8 de 23 p.

F. Günther. L'abbaye de Haute-Francine et la Jurisdiction dans le Parnassus. — Virey-le-François. Tardieu; in-8 de iv et 250 p.; 2 fr. 50.

K. Hubert. Theologie patristique ou Mémoires, d'après ces conférences. — Montauban. Granel; in-8 de 70 p.

C. Jones. A history of predestination in the south and west of Ireland. — London. Hodder; in-8 de 304 p.; 6 sh.

H. du Puy de Beslayard. Coup d'œil sur l'ancienne église catholique de Hollande et celle de sa province à la fin du siècle XIV, pour éprouver cette église avec le pont de Rome. Publié d'après les manuscrits inédits avec quelques annotations par A. Hombert. — La Haye. Nijhoff; in-8 de iv et 50 p.; 0,60 fr.

H. Pöggel. Ludwig à Orléans de la Meuse. Bismarck von Arnheim. Ein Lebensbild aus dem xvm. Jh. — Mayence. Kreitzberg; in-8 de viii et 100 p.; 1 m.

A. de Saint-Sauveur. Les Carmes déchaussés. Vieux jacobins. — Paris. Pion-Benoist; in-8 de 312 p.

A. Brämmer. L'œuvre de Schwabens Pader und Göttingen. Ein Lebensbild aus dem xvm. Jh. — Bamberg. Weisbach; in-8 de 28 p.; 50 pf.

Acta et decreta sanctorum conciliorum oecumenicorum. Concilio Lateranensi, l. VII. — Fribourg-ou-Briegau. Herder; in-4; 26 m.

H. Bessel. Genie und die Welt. — Leipzig. Biedermann; in-12 de iv et 34 p.; 2 m.

F. Baldassari. Bellissime dalle avventure e passioni del glorioso papa Pio VI.

neuf autres au total des pontificats. — Rome, Impr. de la Propagation de la foi, 2 vol. in-8 de cm-425 et 383 p.

J. de Basse. Les saints de Rome au xix^e siècle. Vincent, Paris. — Paris, Toul., 1908 (le ix et 382 p.), 3 fr. 50.

P. Fremb. Die Päpste des xix. Jh. — Berl. Kuhn; in-8 de vi et 454 p., 4 m. 00.

O. Frothingham. Boston Unitarianism (1800-1850), a study of the life and work of Nathaniel Langdon Frothingham. — New-York, Putnam; in-12 de vi et 272 p., 1 fr. 75.

I. Fuld. Der Protestantismus in der Kaiserzeit. — Gernsheim, Paderb.; in-8 de 114 p., 1 m.

O. Werner. Die territorialen Unterschiede der bilinguistischen autochthonen und konfessionellen und orientierten europäischen geographischen und statistischen. — Pilsener, Bader; in-4 de vi et 268 p., 10 m.

J. Roussillon. L'islamisme musulman en Afrique, sévère du réveil de la foi chrétienne dans les missions et de la croisade des âmes entreprises par S. E. le cardinal Lavigerie. — Tonn. Collier; in-4 de 224 p., ill.

Placenta di diritto musulmano del regno; 4^e livr. — Turin; in-8 de 80 p., 15 fr. par an.

H. Ritter. Bewegung Japan protestantischer Mission in Japan. — Berlin, Haack; in-8 de ix-120 p., ill.; 2 m.

A. Speck. Die Missionen der Kapazität in der Gegenwart. — Meran, Jenß; in-8 de 112 p., 2 m.

L. Cugnot. Trent' anni di missione nel Ceylon. — Napoli; in-10 de 256 p.

Projet de révision de la liturgie, présentée au nom de la Commission permanente au synode général du Vigan. — Montauban, Grange; in-4 de 22 p.

A. Gérard. Edmond Scherer. — Paris, Hachette; in-12 de 222 p., 3 fr. 50.

ouvrages en cours

E. Labadie. La Bible, traduction nouvelle, t. VI, Les Prophètes et Eséchiel, les deux petits prophètes, etc. — Paris, Lemerre; in-8 de 504 p.

C. Dreyer et H. Lefevre. Introduction à l'étude de l'Écriture sainte, introduction particulière aux livres de l'Ancien Testament. — Paris, Leblond; in-8 de 624 p.

G. Chabinski. The book of Exodus. — New-York, Armstrong; in-12 de xvi et 442 p., 1 fr. 50.

P. Marie-Dupont. Essai sur l'immigration religieuse d'Éthiopie (abes). — Marseilles, Rivière; in-8 de 62 p.

H. Sennig. Der Heilige Soma, ein historisch-mythologischer Versuch. — Bamberg, Ewig; in-4 de 30 p.

Ch. Follon de la Bigottière. 1. Histoire du Catalogue des saints. — Paris, Paillet; in-8 de 54 p.

G. Frazer, Die Prophetie Jesu's unter besonderer Rücksicht der Zeitfrage. — Halle; in-8 de 11 et 134 p.

A. Weissmann, Das Buch Juchin historisch-kritisch untersucht. — Vienne; in-8 de 23 p.; 80 pf.

J. Nirecht, Die Thieropfer. — Mayence, Kirchheim; in-8 de 66 p.; 95 pf.

H. Bile, Essai sur les origines de la philosophie juivo-alexandrine. — Paris, Fischbacher; in-8 de 114 p.; 8 fr.

S. Hartiger, Der Masorablauf des Kabalet, kritisch untersucht. — Leipzig, Henckes; in-8 de viii-136 et 48 p.; 6 m.

Ch. Clermont-Ganneau, Les inscriptions sémitiques. — Paris, Leroux; in-18 (Biblioth. orientale sémitique); 2 fr 50.

E. Buber, Misna-Schemm. Commentar zu Joh. von Netha Sammel der Misna Maschal (10^{te} stück), mit Bemerkungen und Einleitung. — Berlin, 1886.

E. Mühl, Das Sammelwerk Misna Erziehung nach den Tod Moses. — Königsberg, Koeber; 1 m. 50.

A. A. Fied, Beth Aharon. Dispensar sive identitatis in personis israelit. habylonis tractatus, Arab. Tschib. Mithergummi, etc. Edidit et illi notavit. — Frankfurt-a-M. Kaufmann; 6 m.

M. Bloch, Das israelisch-islamische Schisma. — Leipzig, Pock; 2 m.

E. H. Schenke, Die Juden in Russland vom 17^{ten} Jhr. bis zur Gegenwart. — Casselville, Braun; in-8 de xi et 123 p.

F. J. van der Ster, Disputatio pro religione Mohammedanorum adversus Christianam. Tertium additum a aut, Leidavi ed. — Leyde, Brill; in-8 de vi et 276 p.

K. Wustenfeld, Der Islam et-Schah, seine Anhänger und Anhänger. — Göttingen, Dieterich; 5 m.

J. de Nival, Système des lois musulmanes. Maraga. — Saint-Petersbourg, Eggers; in-8 de 745 p.; 10 fr.

Pars linguarum orientalium. Pars xii. Quoniam veterum terminum arabiorum Latinitate relegit et ad. Th. Nöldeke. — Berlin, Reuther; 7 m.

Hebrew dictionary. Kibb aravial almanachja si jehabat xijjijant a'jehimja exahelajai vesichiat al almanachmanja. — 224 p.; 1 1/2 modj. Beyrouth.

HEBÄISCHE DE WISSE ABRUGA

W. Dender, Mythologische Notizen, 1. Der Cultus der ägyptischen Götter bei den Donau-Slaven. — Leipzig, Teubner; 4 m. 40.

Prolegomena quatuordecim homericae ad Odysseum periclitellum reliquis relegit, Disputat, edidit H. Schenke. — Leipzig, Teubner; 16 m.

F. von Helld et L. Juch, Der griechische Tempel in Pompeji. — Heidelberg, Winter; 10 m.

J. Kuder, Tropa und ihre Bekämpfung durch Herakles. — Leipzig, Pock 2 m. 50.

H. A. Hoffmann, *Hermes und Kerykeion, Studien zur Bedeutung des Hermes*. — München, Olms; 1 m. 50.

K. Bartscher, *Hieroglyph, wie sie ist*. — Berlin, Teubner; 2 m.

J. Paudon, *Index Hieroglyphicus*. — Lund, Möller; 3 m. 50.

ASIE MINOÏTE EN 1909

L. Courtenay et J. Poirier, Les évêques d'Angers, étude historique et archéologique sur les monuments élevés du Cambodge siamois. — Paris, Leroux; in-4 II, 2 50 fr.

REVUE.

Lady Wilde, Ancient customs, manners and usages of Ireland. — Londres, Ward et Downey.

F. Mühlack, Die Darstellung im altsächsischen Volksthum. — Leipzig, Freytag; 2 in 60.

W. Jones et L. Kreyf, The ballads of the Mayrins translated and edited with copious notes. — Londres, Folklore Society.

Paul Blais, Le Congo, Histoire, description, mœurs et coutumes. — Paris, Lacroix; in-8 fr 240 p. ill.

L. Garbutt, The women of Turkey and their folklore, with new introduction par H. J. Smart-Gibson. — I. The christian women. — Londres, Rout. 16-8 de xxv et 382 p.; 10 sh. 6.

H. de Courmont, Chez les Lapons. Mœurs, coutumes et légendes de la Laponie norvégienne. — Paris, Eclou; in-8 in 144 p. ill.

F. Ermer, Die Götterwelt der Neger. — Götting, Albrecht Bader; in-8 de 28 p.

A. Kreyf, Das Volk der Xaki-Kakos im nördlichen Schifaka nach alter Geschichte, Gegenwart, Verfassung und Religion. — Berlin, Krugersche Verlagsbuchh.; in-8 de xvi et 224 p.; 2 m.

R. Schacht, Vier Erzählungen aus der Götterwelt Sanskrit und deutsch. — Elber. Bieder; in-8 de 72 p.; 3 m.

Le Directeur : Emile LEBLANC

ÉTUDES SUR LES ORIGINES DE L'ÉPISCOPAT

LA VALEUR DU TÉMOIGNAGE D'IGNACE D'ANTIOCHE

(TROISIÈME ET DERNIER ARTICLE)¹

IX

Lorsqu'on se propose d'étudier les origines de l'épiscopat chrétien, il n'est pas seulement nécessaire de régler au préalable la question de l'authenticité des Épîtres ignatiennes et de leur date approximative, il faut encore apprécier la valeur et mesurer la portée du témoignage qu'elles apportent à l'historien des institutions ecclésiastiques primitives. L'importance et la complication des débats sur la première question ont trop souvent fait perdre de vue la seconde partie de la tâche qui incombait à la critique. Pour ceux qui se refusaient à admettre l'existence de l'institution épiscopale avant le milieu du ^{II}^e siècle, comme pour ceux qui s'obstinent à vouloir retrouver, dès les premiers temps, un gouvernement épiscopal constitué de toutes pièces, tout l'intérêt du débat se concentrait, en effet, sur la question d'authenticité. Aujourd'hui, il n'est plus guère possible à un historien sans parti pris de contester que l'institution épiscopale est plus ancienne, au moins dans certaines régions de la chrétienté primitive, que ne la pensaient les controversistes protestants ou les historiens de l'école de Tubingue. Mais il importe d'autant plus de peser, mieux qu'on ne l'a fait jusqu'à présent, avec moins de passion et plus de désintéressement confessionnel, les renseignements que nous

1) Voir les deux livraisons précédentes, p. 1 et p. 122.

fournit le document le plus nettement favorable à l'épiscopat de toute la littérature chrétienne primitive, afin de ne pas tomber dans l'erreur contraire à celle que l'on abandonne, en acceptant, comme une description fidèle du gouvernement ecclésiastique du *iv*^e siècle communiant, toutes les exagérations d'un exalté tel que l'auteur des *Épîtres ignatiennes*.

À première vue, à juger d'après l'ensemble des passages les plus saillants de ses *Épîtres*, tels que nous en avons cité plus haut¹, il semble qu'Ignace préconise un épiscopat monarchique jouissant d'une autorité absolue et qu'il atteste l'existence d'un véritable despotisme sacerdotal au sein des communautés chrétiennes primitives. Cette impression première est en partie exagérée, en partie même fautive. Si nous replaçons dans leur contexte les passages détachés que l'on cite d'ordinaire, si nous nous reportons pour les comprendre à l'époque et à la situation ecclésiastique où ils ont été écrits, si nous avons soin de ne pas donner, dès le début du *iv*^e siècle, aux dénominations et aux expressions religieuses ou ecclésiastiques, la portée qu'elles ont acquise plus tard et la valeur qu'une habitude tant de fois renouvelée en a rendue inséparable pour nos esprits, si nous tenons compte des particularités du style et du caractère de l'auteur, si nous voulons bien perdre la fâcheuse habitude d'attacher à la chrétienté primitive tout entière les témoignages relatifs à certaines communautés chrétiennes, comme si l'uniformité eût déjà existé dans les églises de ses temps antiques, en un mot si nous leur appliquons les règles d'une critique historique judicieuse, nous reconnaitrons bientôt que la contradiction signalée entre le témoignage qu'ils nous apportent et celui des autres documents de même époque n'existe pas et que, bien loin d'attester un gouvernement épiscopal déjà fortement constitué, elles nous révèlent bien plutôt un gouvernement épiscopal en voie de formation.

Il faut tout d'abord remettre les exhortations adressées par

^{1) Sup. p. 12.}

Ignare aux communautés grecques d'Asie dans leur milieu historique. Ces communautés ne sont pas encore très considérables; mais, s'il est permis d'étendre à d'autres provinces ce que Pléon le Jeune nous dit de la Bithynie, elles s'accroissent rapidement. L'autorité romaine commence seulement à s'en préoccuper, puisqu'il n'y a pas encore de procédure établie à l'égard des chrétiens. Elles ne sont pas encore d'une composition bien distinguée; l'aristocratie intellectuelle et sociale de l'époque n'y est guère représentée; du moins, nous n'en trouvons aucune trace. Les maigres enseignements que nous avons sur la condition sociale des chrétiens, durant la première moitié du II^e siècle, s'accordent à les qualifier de « gens de peu ». On les désigne. D'autre part, après saint Paul, jusqu'à l'apparition de l'école chrétienne d'Alexandrie, la valeur intellectuelle des auteurs chrétiens que nous connaissons est minime¹. Mais l'agitation intellectuelle y est extrême. Les prophètes sont encore nombreux; les docteurs (*διδασκαλοι*) abondent. Il y a dans la plupart des communautés une fermentation spéculative intense; depuis les Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens jusqu'aux Épîtres d'Ignace, en passant par les Pastorales, l'Apocalypse et l'Épître de Clément aux Corinthiens; presque tous les documents de la fin du I^{er} et du commencement du II^e siècle, nous apprennent l'existence de dissensions doctrinales ou de factions ecclésiastiques au sein de ces communautés populaires. Elles n'ont pas encore une tradition solidement établie; les relations de plus en plus suivies qu'elles entretiennent les unes avec les autres par l'intermédiaire des frères itinérants et des évangélistes, n'ont pas encore ramené à une uniformité relative les enseignements, les pratiques et les dispositions morales qui se sont développées dans les différentes régions de l'empire sur les données premières de la prédication apostolique, elles-mêmes divergentes à beaucoup d'égards.

Que l'un se représente ce que devait être l'état d'esprit d'église pareilles dans ces grandes villes grecques d'Asie, Ephèse, Smyrne,

(1) Il faut faire exception pour l'auteur du IV^e Évangile, mais, quelle que soit la date à laquelle il ait écrit, il ne semble pas avoir été exposé avant la deuxième moitié du II^e siècle.

Philadelphie, etc., où passaient les principales voies de communication de l'empire et où affluait, en sens divers, avec les marchandises de toute provenance, les voyageurs et les fidèles de l'Orient et de l'Occident. C'était là que la fermentation des idées et des *tendances* *échappées* sous le couvert du christianisme naissant devait trouver le milieu le plus favorable, comme un peu plus tard à Alexandrie et à Rome. Nous n'aurions pas les lettres de l'Apocalypse aux églises d'Asie que nous devrions supposer *a priori* dans ces églises l'existence de nombreuses divisions intestines¹, d'où l'obligation urgente pour les chefs de réveiller la fidélité d'une masse de chrétiens trop disposés à ne pas témoigner d'un zèle ardent pour la communauté régulièrement constituée.

Nous avons déjà vu avec quelle violence Ignace s'élève contre les hérésies duches et judaïsantes qui jettent le trouble dans les églises auxquelles il s'adresse. La division des fidèles en factions ou même en communautés séparées, tel est à ses yeux le mal le plus terrible qui puisse les atteindre, le danger par excellence contre lequel il ne se lase pas de les prémunir. Aux Éphésiens il écrit : « Que toutes choses s'accordent dans l'unité. Personne ne doit s'y tromper ; celui qui n'est pas à l'intérieur du sanctuaire²,

1) Il ne faut pas qu'avec le plus vif désir de conciliation et de rapprochement nous soyons amenés pour faire revivre certaines situations du monde antique et dissimulés du nôtre ; mais, sans ces réserves, il y a sans doute une grande analogie entre les rapports des factions rivales au sein de ces communautés opposées ou cristianisées formelles et les rapports des diverses factions pélagiennes et donatistes au sein de nombreux modernes ; même lorsqu'il s'agit d'enseignements rattachés à un principe commun ; même tendues à ériger l'église contre l'église autour de certaines individualités ; même exaltations générales et même chutes d'espérances ; même tendances à s'écarter mutuellement et à se soupçonner mutuellement au lieu d'être unis par une solidarité très remarquable ; même exaltation des croyants seuls par des hérésiques par conséquent très soupçonneux ; même condamnation de la société existante et même croyance à l'avènement prochain d'une société régénérée, etc.

2) *Exoarcheion* — autel et, par extension, l'indécoré sacré, le sanctuaire. Il n'est nullement sur ce point, Ignace dit : « là est le lieu où nous sommes ». On ne peut pas dire « le dehors du sanctuaire », mais en dehors du lieu saint on se fait la conversation, les prières. On voit ici un exemple, entre mille, des sottises ecclésiastiques ou laïques, lorsque on donne aux expressions d'un style flétri et hyperbolique, comme celui d'Ignace, une interprétation littérale ou une autre manière qu'elles n'ont prise que plus tard.

est privé du pain de Dieu (c'est-à-dire de la véritable nourriture spirituelle)... Ainsi quiconque ne vient pas à la réunion communale (ἐκείνη ἡ ἐκκλησία), fait par cela même acte d'orgueil et prononce sa propre condamnation¹. » Aux chrétiens de Philadelphie il écrit : « Aimez l'unité » (ch. vii) ; — « Où il y a division et colère, Dieu ne demeure pas » (ch. viii) ; — « Enfants de vérité, fuyez la division et les mauvaises doctrines ; où est le bergeur, il faut l'y suivre comme des brebis : car beaucoup de loups qui prétendent inspirer la confiance prennent un méchant plaisir à s'emparer des messagers de Dieu ; mais si vous restez dans l'unité ils n'y trouvent pas de place (ch. ii)... Ne venez y toucher pas, mes frères, si quelqu'un suit un fauteur de schisme, il n'hérite pas le royaume de Dieu » (ch. iii). Aux gens de Smyrne il dit : « Fuyez les divisions comme le principe des maux »² ; à Polycarpe : « Préoccupe-toi de l'unité qui vaut mieux que toute autre chose » (ch. i ; cf. iii, vi).

Il faudrait transcrire la moitié des épîtres, si l'on voulait citer tous les passages où se manifeste cette préoccupation constante du mal extrême causé aux églises par les factions intestines et les schismes. Cette disposition d'Ignace est-elle une nouveauté dans l'Eglise, ou s'en suit-il qu'il faille identifier la constitution ecclésiastique à laquelle il se rattache, à celle que Cyrille de Carthage préconise au III^e siècle, en combattant cette même tendance au schisme ? En aucune façon. Entre les appels à l'unité énoncés par l'évêque de Carthage et les exhortations à l'unité adressées par Ignace aux églises grecques d'Asie, il y a toute la distance qui sépare une Eglise déjà fortement constituée d'une série de communautés dont la constitution n'est pas encore définitivement fixée. L'unité générale de l'Eglise est encore purement morale et théorique pour Ignace ; elle ne s'exprime encore par aucun organe déterminé. En insistant avec l'énergie farouche qu'il met dans toutes ses revendications sur le danger des factions et des schismes, Ignace ne s'inspire pas d'un autre esprit que son contemporain anonyme du IV^e Evangile, lorsqu'il fait dire au

1) Ep. aux Eph., v ; Cf. ib. sur : « Si vous vous séparez d'eux, les pains saints de Satan seront dévorés... Dieu ne veut niens que le pain » ; ib. ix.

2) Ep. aux Smyrn., viii ; cf. vi, vii ; Magn., viii.

Christ : « Il y aura un seul troupeau, un seul berger » (x, 46), ce que l'auteur des *Pastorales* et Clément de Rome. Il continue la tradition apostolique, des l'origine préoccupés de prévenir les dissensions au sein des communautés naissantes où les conflits de tendances et de doctrines, les rivalités personnelles contraindraient chaque instant avec les principes de solidarité qui devaient unir tous les disciples du Christ en une vaste association fraternelle¹. Ici, de même que dans sa théologie proprement dite, Ignace nous apparaît comme le disciple fidèle de l'apôtre Paul, pour lequel la communauté chrétienne est comme un corps bien ordonné et bien lié par toutes les jointures, dont Christ est la chef et qui tire son accroissement de Dieu.

Il n'y a pas le moindre doute que les églises d'Asie auxquelles Ignace s'adresse, ne fussent en proie à ces divisions internes, quoique certaines paroles des *Épîtres* semblent témoigner du contraire. Au chapitre vi de la Lettre aux Éphésiens, il se fâche de ce qu'aucun hérésien ne fleurisse chez eux, mais les chapitres suivants contiennent de violentes sorties contre les faux docteurs que l'on doit chasser comme des chiens sauvages. De même dans les *Épîtres* aux Magnésiens (ch. 10), aux Tralléens (ch. 1 et vi sq.), les quelques paroles d'encouragement pour leur fidélité sont suivies des plus sévères admonestations pour les mettre en garde contre l'hérésie et le schisme. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il existe dans ces diverses villes des groupes détachés de la communauté-mère et qu'au sein même de cette dernière il y a des factions qui tendent à s'en séparer? On ne comprendrait pas qu'un auteur eussent écrit une série de lettres à combattre un mal qui n'aurait pas encore fait de ravages. En écrivant, il s'adresse à ceux qui sont demeurés fidèles à la communauté traditionnelle et il se félicite que l'hérésie ne les ait pas entraînés; cela va de soi; mais il n'y a pas une ligne dans ses écrits qui n'atteste que cette même hérésie fleurit à côté d'eux, qu'elle s'efforce de les gagner et qu'elle n'est pas sans rencontrer quelque écho parmi eux. L'*Épître* aux

1) Voir I Cor., i, 10, 12, 13; 12, 13; Gal., 3, 28; Jacques, iii, 16, *Éph.*, iv, 1 et suiv. (tout ce chapitre est entièrement dans l'esprit des *Épîtres* ignatiennes); *ibid.*, ii, 19 et 20.

Philadelpiciens, adressés à une communauté où il a séjourné personnellement et qu'il connaît intimement que par lui-même, nous permet de saisir sur le vif cette œuvre de désagrégation que la fermentation gnosique rend alors si particulièrement dangereuse. Quelques personnes, dans cette ville, ont cherché à l'induire en erreur, mais on ne peut pas tromper l'esprit qui vient de Dieu. « J'ai été alors que j'étais parmi vous, j'ai dit à haute voix, avec la voix de Dieu : Attachez-vous à l'évêque et au presbytère et aux diacres. Si l'on me soupçonne d'avoir parlé de la sorte, parce que je prévoyais le schisme de quelques-uns, celui en qui je suis prisonnier n'est témoin, quand la chair et les hommes ne m'ont pas appris : c'était l'Esprit qui parlait en moi ». « Il n'a pas trouvé de schisme parmi eux, écrit-il ailleurs, mais il a constaté qu'il s'opérait une littration (intellectuelle) ». Et, de fait, il résulte de la comparaison des deux passages que les dissensions existant au moment où Ignace passait à Philadelphie, ont abouti très peu de temps après son départ à un véritable schisme ¹. Telle était bien la situation générale des communautés grecques d'Asie Mineure.

Comment sauvegarder cette unité si gravement menacée dans chaque église? La majorité des fidèles étaient de petites gens, devenus d'instruction, incapables de juger par eux-mêmes ce qu'il pourrait y avoir de fondé dans les doctrines multiples que leur prêchaient toute sorte de docteurs, exposés sans défense à devenir la proie de ces judaïsants ou de ces doctes qui travaient du nom de Christ toutes les élucubrations de la gnosé. On pouvait leur inculquer avec force raisonnements la saine doctrine, la leur répéter avec un ton d'autorité — et Ignace ne s'en fut pas bouché — : mais, sur ce terrain, on se heurtait aux raisonnements non moins apéroux des hérétiques et le pauvre fidèle, attendant

1) Ep. aux Phil., vi.

2) Id., iii.

3) On se rappelle que l'Épître aux Philadelpiens est venue d'Alexandrie. Telle ou telle a été exposée par Philon et Héracléus Agrippinens, qui ont passé à Philadelphie après lui et qui ont pu le renseigner sur ce qui s'est passé dans cette ville après son départ.

les affirmations non moins tranchantes des schématiques, risquait de ne plus savoir à qui se fier. Combien plus simple, combien plus pratique était le principe qu'Ignace ne se lassait pas de répéter : « Attachez-vous à l'évêque et au presbytere et aux diacres. » Au lieu de discuter avec des sophistes habiles à manier la parole et à éblouir les simples, il valait beaucoup mieux s'en tenir tout simplement aux enseignements des directeurs naturels de la communauté. De cette façon on était sûr de ne pas se tromper, car de cette façon on conservait l'unité. Une seule eucharistie, une seule chair du Christ, une seule coupe en vue de l'unité de son sang, un seul sanctuaire, un seul évêque avec le presbytere et les diacres¹ : voilà la formule complète de la sagesse ecclésiastique telle que l'entend Ignace. Quel est, dans cette conception de l'idéal social, l'agent actif de l'unité, l'élément principal et vivant ? C'est l'évêque, l'administrateur de la communauté ; car c'est lui qui est le patron de l'association, selon les habitudes des associations religieuses dans le monde gréco-romain ; c'est lui qui est le pouvoir exécutif de la société religieuse, d'accord avec ses presbytres et ses diacres : c'est en lui que se personnifie le plus naturellement l'unité du groupement.

Voilà pourquoi Ignace répète sur tous les tons : Groupes-vous autour de l'évêque ; soumettez-vous en toutes choses à l'évêque ; ne faites rien en vous séparant de l'évêque. Il n'y a pas de meilleur moyen de conserver l'unité. S'éloigner de l'évêque, c'est rompre l'unité ; rompre l'unité de la communauté, c'est sortir de l'église, puisqu'il ne saurait y avoir communion chrétienne véritable à la fois dans deux communautés opposées l'une à l'autre. Celle qui se constitue à part de l'évêque avec ses presbytres et ses diacres ne saurait être appelée *ekklesia*². Obéir à l'évêque, c'est donc faire la volonté de Dieu, c'est obéir à Dieu lui-même, c'est glorifier Jésus-Christ. Ignace revient continuellement à cette idée³, car c'est la sanction religieuse du principe

1) Ep. aux Phil., II.

2) Ep. aux Trall., III. *

3) Ep. aux Eph., V, II à VI, IV, VI; Magn., I à VI, III; Trall., II, III; Smyr., IV et VI; Philad., III, etc.

qu'il lui inspire à un si haut degré d'intolérance à ses frères de l'Asie grecque.

Et comme nous retrouvons bien dans ces incessantes déclarations les procédés et la méthode du chrétien nourri des doctrines pauliniennes, imbu de l'esprit judéo-alexandrin, que nous avons déjà reconnu en lui. Pour ce paulinien exalté, l'assimilation de l'Église à un corps dont Christ est le chef et qui tire son accroissement de Dieu, aboutit logiquement à la conclusion pratique de la subordination des membres inférieurs aux membres supérieurs, en qui l'action divine se fait sentir d'une façon plus immédiate et auxquels appartient l'impulsion directrice. Selon la méthode de son temps et de son milieu, il se complait dans les raisonnements typologiques qui valaient, dans cette société dominée par la philosophie judéo-alexandrine, les meilleures argumentations dialectiques. Ici les diacres sont assimilés à Jésus-Christ, l'évêque représente Dieu le Père et les presbytres correspondent au sanhédrin de Dieu ou au collège des apôtres¹. Ailleurs il faut honorer les diacres comme le commandement de Dieu, obéir à l'évêque comme Jésus-Christ a obéi au Père et aux presbytres comme aux apôtres². Ailleurs encore il faut vivre dans l'esprit des évêques du même que les évêques sont dans l'esprit du Christ³. C'étaient là des images qui paraissent alors beaucoup plus présentes qu'un raisonnement régulier.

Replacées dans leur cadre historique, les exhortations d'Ignace à la soumission envers l'évêque s'expliquent le plus simplement du monde, sans qu'il soit besoin de les considérer comme un plaidoyer apocryphe en faveur du pouvoir sacerdotal. Le but de l'auteur est de sauvegarder l'unité dans des communautés qui risquent de se perdre par la désagrégation de leurs membres. Le moyen qu'il propose avec son ardeur inextinguible est de demeurer fidèlement groupés autour des directeurs de la communauté, l'évêque avec les presbytres et les diacres. Ce principe, que les luttes contre le gnosticisme et le monianisme forment de plus en

1) *Ep. aux Trall.*, III; *Magis.*, vi.

2) *Smyrn.*, viii.

3) *Epist.*, III.

plus prévaloir dans l'ensemble des églises au cours du *iv*^e siècle, et qu'il ne faut pas s'étonner de voir surgir dans les régions où le gnosticisme continuait d'exercer ses ravages, aboultis sans doute à l'épiscopat monarchique et au despotisme sacerdotal ; mais, dans les *Épîtres* d'Ignace, nous sommes encore fort loin de ces conséquences ultérieures auxquelles l'auteur ne songe pas. L'évêque, dans cette charte première d'une constitution ecclésiastique, n'a encore aucun caractère sacerdotal ni même catholique ; il est le directeur spirituel et moral de sa communauté et, s'il est permis de chercher dans une analogie contemporaine un point de repère, il tient beaucoup plus du pasteur dans une communauté protestante que de l'évêque selon l'acception qui hérite d'attaches aujourd'hui à ce nom. Pour s'en convaincre il suffit d'analyser les éléments de son activité, ses rapports avec les presbytres et avec les fidèles, enfin les limites de son autorité.

L'*Épître* à Polycarpe contient une description des plus intéressantes de ce que doit être le parfait évêque d'après Ignace. Il ne doit négliger personne dans ses exhortations afin que tous soient sauvés ; sa sollicitude doit s'étendre aux questions matérielles comme aux choses spirituelles. Avant tout il doit veiller au maintien de l'unité qui est le bien suprême. Il doit soutenir les faibles comme il est lui-même soutenu par le Seigneur, les supporter avec charité. Qu'il poise les forces de l'esprit dans des prières incessantes et qu'il veille sans relâche. Il faut parler à chacun selon la volonté de Dieu¹ et supporter les malades de tous comme un athlète accompli (ch. 1). Si l'évêque n'est affectueux que pour les fidèles bien disposés, il ne témoigne pas d'avoir eu lui la grâce divine. Sa bonté doit plutôt s'appliquer à faire remonter dans la soumission les plus gâtés. Toute blessure ne se guérit pas par le même emplâtre ; ainsi l'évêque doit-il être prudent comme le serpent et simple comme la colombe. « Le temps présent, écrit Ignace à Polycarpe, le réclame, comme le pilote réclame le vent et comme le navigateur tourmenté par la tempête soupire après le port » (ch. 6), c'est-à-dire que les indifé-

1) *Kata thelonten theou* = d'une façon semblable à ce que Dieu a voulu de lui.

rents et les agiles ont également besoin de lui pour être conduits vers Dieu¹.

Polycarpe ne doit pas se laisser terrifier par les fautes de doctrines différentes qui se posent en hommes dignes de confiance. Il doit être ferme comme l'enclume et ne compter que sur le Christ (ch. vi). Il doit veiller particulièrement sur les jeunes², car, après Dieu, c'est lui qui doit en avoir souci. Que rien ne se fasse dans la communauté sans qu'il l'ait approuvé. Il même qu'il ne doit rien faire lui-même sans l'approbation de Dieu. Il faut multiplier les assemblées, s'adresser à chacun en l'appelant par son nom, ne pas désigner les esclaves et, d'autre part, prévenir chez eux l'orgueil en leur apprenant à rechercher la véritable liberté auprès de Dieu, de façon qu'ils ne réclament pas d'être rachetés sur la caisse commune (ch. ix). L'évêque doit fuir les mauvaises pratiques³ et leur consacrer fréquemment ses humbles. Il doit exhorter les jeunes à aimer le Seigneur et à poursuivre aux biens matériels et spirituels de leurs époux; de même, il faut exhorter les frères à aimer leurs compagnons comme le Seigneur aime son église. Que les fidèles le manifestent, aussi bien lorsqu'ils veulent vivre dans la continence que lorsqu'ils veulent se marier, afin que tout se passe selon le Seigneur et non d'après les inspirations de la passion (ch. v).

Ainsi l'évêque doit être, dans toute la force du terme, le père spirituel de la communauté. Il n'y a rien dans ses instructions qui ne pût se trouver dans une lettre apostolique et qui dénote une situation ecclésiastique déjà cléricale. Dans certaines parties

1) Le sens de cette belle comparaison, qui paraît empruntée à M. Lightfoot, ne semble clair. Le poète attend le vent pour qu'il puisse faire sentir au port le navire immobile tant que la vague dormira, et le navigateur accablé par le sommeil s'élève également d'encre au port. De même, ceux qui souffrent d'insolence se sentent agités par les fers toujours ont également besoin de Polycarpe pour être conduits à Dieu.

2) Sur l'ordre des œuvres dans les communautés primitives, voir aussi notamment dans le tome I de la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études* (*Section des Sciences religieuses*), p. 251 et suiv.

3) Kasserstein, d'au-delà les pratiques qui ne sont pas adaptées dans la communauté, mais bien celles des hérétiques qui celles de tous les prêtres de l'apostolisme.

d'Ignace on reconnaît, encore une fois, l'écho bien net des conseils que saint Paul prodigue à la fin de ses épîtres et qui sont repris dans les écrits de l'école paulinienne, dans les *Pastorales* par exemple.

Ignace ne réclame aucun pouvoir disciplinaire pour l'évêque. Il doit recourir uniquement aux moyens moraux, à la prédication et surtout à ce commerce individuel avec les membres de la communauté qui a été de tout temps le meilleur moyen de propagande religieuse. Notons en outre que ses instructions sont adressées à Polycarpe, non pas à l'exclusion des autres membres de la communauté, mais parce qu'en sa qualité d'évêque il doit se distinguer tout spécialement par la pratique de toutes les vertus, prêcher d'exemple, comme il convient aux directeurs d'une association quelconque¹.

Non seulement l'évêque est le directeur spirituel et moral par excellence de la communauté, mais il en est aussi l'administrateur², et il dispose à cet effet des services des diacres, qui ont ses associés dans le service de la communauté³. C'est lui qui est, après Dieu, le curateur des veuves; c'est à lui par conséquent que revient la gestion des œuvres de bienfaisance. C'est lui aussi qui doit veiller au fonds social, sur lequel, paraît-il, un trop grand nombre d'esclaves aspiraient à prélever le prix de leur rachat. C'est encore lui qui organise les assemblées et qui a la haute main pour le maintien de l'ordre dans les réunions. Aucune association, aucune assemblée ne peut se passer d'un pouvoir directeur quelconque. Même les anarchistes sont obligés de constituer dans leurs réunions un « délégué à l'ordre », un fût-ce que pour pouvoir reconnaître son autorité et faire serment de l'anarchie. Dominés encore par l'idylle, faussés autant que romanesques, d'une chrétienté primitive où tous n'étaient qu'un cœur et qu'une âme, nos historiens ont trop souvent méconnu la nécessité iné-

1) *Modelus uni de clericis* = *Instruction à polycarpe* (ch. 1).

2) Les fonctions administratives constituant les attributions les plus connues des évêques, et ce sont elles qui ont assuré la fortune de l'institution épiscopale.

3) De la la qualification de *coadjuteurs* affectée par Ignace pour désigner les diacres (*Ep. aux Eph.*, II; *Magn.*, II; *Philad.*, II; *Smyrniens.*, 22).

notable pour les communautés chrétiennes, même les plus anciennes, de confier à un de leurs membres l'administration de la caisse commune et la direction de leurs assemblées. Les synagogues juives et les associations religieuses païennes n'agissent pas autrement.

Comme administrateur, l'évêque doit aussi veiller à la célébration régulière des deux cérémonies principales de l'association religieuse chrétienne, le baptême et l'eucharistie, tout comme un archisynagogue ou un archithiasite à la haute surveillance des cérémonies célébrées à la synagogue ou dans le thiasos. C'est ici le lieu de rappeler le passage de l'*Épître aux Smyrniens* (ch. vu) que nous avons déjà cité plus haut (p. 12) : « Que personne ne fasse quoi que ce soit de ce qui touche à l'Église sans l'évêque; qu'il n'y ait d'eucharistie jugée bonne que celle présidée par l'évêque ou par celui auquel il aura confié la présidence. Partout où paraît l'évêque, c'est là que doit être la foule des fidèles, de même que partout où il y a Jésus-Christ, il y a l'Église universelle. Il n'est permis ni de baptiser ni de célébrer les agapes loin de l'évêque. » Mais c'est ici, également, qu'il convient de ne pas détacher ces déclarations de leur contexte et de ne pas les sortir de leur temps. On se tromperait lourdement, si l'on voyait dans ces paroles d'Ignace une affirmation de la dignité sacerdotale de l'évêque, seul capable, en vertu du pouvoir surnaturel inhérent à sa charge, de conférer le baptême ou de célébrer l'eucharistie. La pensée de l'auteur meurt avec une parfaite clarté de tout ce qui précède. Au chapitre iv, il a recommandé de faire les doctes à l'égal des bêtes farcies et il a une fois de plus montré leur erreur; au chapitre vi, il a déclaré que les hiéroduques n'ont aucun souci de l'amour fraternel ni de la bienfaisance; au chapitre vii, il les accuse de s'éloigner de l'eucharistie et de la prière, et il ne peut entendre par là que l'eucharistie et la prière accomplies au sein de la communauté. Le chapitre viii est la conclusion naturelle de son raisonnement : Puisqu'il en est ainsi, fuyez les divisions, principes de toute espèce de mal, soyez fidèles à votre évêque et à vos presbytres; ne faites rien dans l'église ou dehors de votre évêque et, notamment,

ne vint se joindre pas à une eucharistie, à un baptême, à une agape¹ qui ne soient pas présidés par l'évêque ou par une autre personne qu'il en aura chargée. Dans la communauté, en effet, c'est l'évêque auquel incombe la saine du veiller à la régularité et au bon ordre de ces cérémonies; celles que l'on célèbre à son insu, ou en dehors de lui, sont évidemment des cérémonies irrégulières, l'œuvre de dissidents ou de factieux, et il ne faut pas les considérer comme valables.

Cette autorité de l'évêque, toute morale et de persuasion, suppose constamment la concorde de la communauté et, tout particulièrement, l'accord avec les presbytres et les diacres. Il convient, écrit Ignace aux chrétiens de Tralles, que chacun de vous individuellement encourage² l'évêque en l'honneur du Père, de Jésus-Christ et des apôtres, et ce devoir incombe par excellence aux presbytres (ch. xii). Le collège des presbytres doit être pour l'évêque ce que les apôtres ont été pour Jésus-Christ, le synédre de Dieu³. Pour être digne de son nom et de la mission que Dieu lui confie, il doit s'occuper avec l'évêque comme les cordes sur une guitare, tandis que la communauté tout entière, semblable à un chœur auquel Dieu a donné le ton, chante à l'unisson⁴. Ignace n'envisage pas une seule fois l'hypothèse d'un conflit entre les presbytres et l'évêque : être soumis à l'un, n'est par le fait même être soumis aux autres. Le presbytère — cette expression revient souvent dans nos Épîtres⁵ — est appelé à servir une mission⁶ dans un passage caractéristique : « Le Seigneur, y est-il dit, pardonne aux dissidents qui se repentent, et leur pénitence les ramène à l'unité de Dieu et au synédre de

1) L'existence des agapes dans les communautés auxquelles s'adressent Ignace est une nouvelle preuve de l'antiquité des épîtres.

2) *Ανεργειν* = encourager le courage, porter son courage.

3) *Επ.* aux Tral., xi; *Tral.*, ii, 10; *Magn.*, xi; *Smyr.*, viii.

4) *Επ.* aux Eph., ii; cf. *Rom.*, ii.

5) *Επ.* aux Eph., ii, 17, 22; *Magn.*, ii, 20; *Tral.*, ii, vii, xii; *Philad.*, ii, v, vii; *Smyr.*, viii, xii. Dans les écrits du Nouveau Testament, le terme *presbyteros* ne se trouve qu'une fois dans les Épîtres pastorales (I. Tim., ix, 14).

6) *Επ.* aux Phil., vii. M. Lightfoot signale l'inscription de Philadelphie du C. 1. G., n° 2417 où il est fait mention d'un *presbyteros* des monastères de la

l'évêque. Revenir à l'évêque ou revenir au collège des presbytres, c'est tout un, car c'est revenir à la communauté une et indivisible. Ailleurs (*Magn.*, xxi), les presbytres et les diacres sont comparés à la couronne him treissée de l'évêque, parce qu'ils l'entourent dans les réunions.

L'association intime de l'évêque et des presbytres est donc un des éléments les plus importants de la situation ecclésiastique dépeinte par Ignace et la nature de leurs attributions respectives doit être telle que les conflits ne soient guère à craindre. Ce n'est pas que leurs fonctions soient nettement séparées. Les presbytres, en effet, doivent assister l'évêque, peuvent remplir ses fonctions religieuses¹⁾; dans certains cas, lorsque l'évêque est un jeune homme, comme à Magnésie, il y a même lieu de redouter qu'ils se substituent à lui²⁾. Au point de vue religieux il n'y aurait là rien d'anormal; mais ce serait contraire au bon ordre de la communauté. Ignace félicite les presbytres de Magnésie d'éviter cette faute et d'avoir compris qu'il valait mieux entourer l'évêque de leur sagesse. Les presbytres sont le conseil de la communauté, les membres du comité directeur, pour employer une expression moderne; l'évêque est le pouvoir exécutif, l'administrateur. La puissance législative appartient à la communauté, spécialement à ses notables qui constituent le collège des presbytres, mais l'agent de cette puissance législative, son organe permanent, c'est l'évêque. On ne comprendra jamais rien à cette organisation primitive des communautés chrétiennes, si l'on ne consent pas à y voir, tout autre chose qu'un clergé, une simple administration d'association religieuse dont l'autorité est gouvernementale bien plus que sacerdotale³⁾.

1) Ep. aux Trull., vii; *Smyrn.*, viii.

2) Ep. aux Magn., xxi. Je sais que les autres presbytres ne prennent pas pour eux une charge qui paraît bien faible à nos yeux; mais les presbytres ne sont pas les diacres. Il ne s'agit pas ici de la hiérarchie de l'ordination épiscopale, comme l'ont voulu quelques interprètes; par une métonymie audacieuse, qui n'est pas extrême dans chez un auteur aussi bonhomme, il applique à la fonction la qualification qui convient en réalité au fonctionnaire. Ceci ressort clairement de la phrase précédente : « Ne traiter pas avec dédaign la puissance de notre évêque. » Voyez les notes de MM. Zahn et Harnack sur ce passage.

3) Je reviendrai avec plus de détails sur cette thèse dans l'Histoire des origines.

Un conflit entre l'évêque et les presbytres ne peut pas se perpétuer, puisque l'évêque, en général, est seulement l'exécuteur des décisions qu'il a prises en commun avec les presbytres. En se séparant d'eux, il tarit la source même de son autorité. Dans la situation ecclésiastique décrite par Ignace, on ne conçoit pas plus un évêque combattant son presbytre que l'on ne comprendrait de nos jours l'administrateur délégué d'une société agissant contrairement aux instructions de la société dont il tient ses pouvoirs et dont il n'est, à proprement parler, que l'agent, quoique ce soit lui qui intervienne personnellement dans les affaires de chaque jour et dont l'autorité apparaît seule comme toujours présente et active.

Dans les églises auxquelles s'adresse Ignace, les fonctions épiscopales ou administratives sont confiées à un seul homme pour une durée limitée; son mandat est à vie. On n'est pas autorisé à en conclure qu'il en ait été de même dans toute les parties de l'empire où le christianisme avait pénétré, encore moins que l'épiscopat à vie ait joué partout d'une autorité aussi étendue que celle réclamée par Ignace pour les évêques d'Asie Mineure. La nature des Épîtres ighéniennes nous permet d'affirmer que la réalité du pouvoir épiscopal, même en Syrie et en Asie Mineure, était bien différente des prétentions émises par l'auteur, quoique le gouvernement monarchique trouvât dans les habitudes séculières de l'Orient un appui solide qui lui manquait ailleurs. On conçoit fort bien que les fonctions épiscopales fussent partagées dans certaines communautés entre plusieurs personnes ou que le conseil des presbytres se les partageât, ou bien encore qu'elles ne fussent confiées que pour un temps déterminé. Si l'on veut bien observer que, dans l'Épître aux Romains, Ignace ne fait pas même mention de l'évêque de Rome, que d'après l'Épître de Polycarpe aux Philippiens il n'y a pas d'évêque dans l'église de cette ville, et l'on compare ces données avec celles de la première Épître de Clément

de l'épiscopat que je n'ai proposé de publier officiellement. C'est surtout à M. Emile Hübner que l'on doit cette orientation towards des recherches, dans son beau travail sur l'organisation des églises chrétiennes primitives (*The organization of the early christian churches*, 1882).

aux Corinthiens qui atteste la pluralité des fonctionnaires épiscopaux dans la communauté de Corinthe et l'insubordination des fidèles, on aura quelque droit d'en conclure que dans la première partie du II^e siècle l'épiscopat monarchique n'existait pas encore dans les églises occidentales ou qu'il commençait à peine de s'y développer.

En Asie même, dans ces communautés grecques dont Ignace réclame, semble-t-il, une soumission aveugle à l'égard de leurs évêques, la souveraineté de la communauté est encore entière. Il adresse ses *Épîtres* aux fidèles, non pas aux évêques ou aux prêtres; même la lettre à Polycarpe, destinée à l'évêque de Smyrne en personne, se transforme, à partir du chapitre xi, en une missive à l'adresse de tous les chrétiens de cette ville. Les frères qui viennent saluer le prisonnier d'Antioche à son passage par Smyrne, sont délégués par leurs communautés respectives, de telle sorte qu'Ignace s'adresse en leurs personnes à tous les fidèles, qu'ils représentent¹. Le délégué qu'Ignace prie les Smyrniens d'envoyer à Antioche pour féliciter cette église du rétablissement de la paix, devra être élu par l'assemblée des fidèles². Et ce sera l'évêque, en sa qualité d'administrateur chargé du pouvoir exécutif, qui enverra le délégué à destination³.

Il y a dans l'*Épître* aux Éphésiens (ch. iii) un passage qui semble attester, contrairement à nos conclusions, l'universalité d'un épiscopat uniforme, à l'époque où cette lettre a été composée : « Jésus-Christ, y est-il dit, le principe indispensable de notre vie⁴, est la pensée exprimée⁵ de Dieu et, de même, les évêques établis selon les limites sont dans la pensée de Jésus-Christ (Ἰησοῦς Χριστός, ὡς ἀπαρχὴ τοῦ σώματος τοῦ ἐκείνου, ὡς αὐτὸς ὁ ἀρχαῖος καὶ ὁ πρωτότοκος τοῦ σώματος τοῦ ἐκείνου, ὡς ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ ἀνάγκη τοῦ σώματος τοῦ ἐκείνου, ὡς ὁ ἀρχαῖος καὶ ὁ πρωτότοκος τοῦ σώματος τοῦ ἐκείνου) ».

1) *Ep. aux Eph.*, i, 12; *Ép. à Pol.*, ii, 13; *Trinit.*, 2.

2) *Constitution apostol.* sur l'épiscopat, 19 (Ep. à Pol., vii).

3) Voyez l'*Épître* de Polycarpe aux Philippins, chap. xii, l'avis des frères sur l'élection épiscopale.

4) *Μελέτης*, comme le dit fort bien M. Sabatier, t. 2, p. 14, « une pensée qui est le principe de la vie ».

5) *Παρά* est synonyme du *ἀπὸ* épiscopos, de la plénitude jacobine-alexandrine, « c'est la pensée de Dieu » ou même « notamment la volonté de Dieu » manifestée.

Ce passage est obscur. M. Zahn a proposé de lire *et missa in ecclesia missa*, mais cette substitution pour *et ecclesia et missa* est une conjecture qu'il n'a pour elle que la difficulté de comprendre le texte sur lequel les manuscrits et les versions les plus anciennes sont d'accord. La pensée générale de l'auteur cependant n'est pas malaisée à saisir, c'est, sous une nouvelle forme, la même idée qu'il répète à chaque instant, la même raisonnement typologique déjà signalé : de même que Jésus-Christ est la manifestation de la vérité divine, de même les évêques sont la manifestation de la vérité apportée par le Christ. La bizarrerie de la forme, l'emploi anormal de l'expression *ecclesia et missa*, sans désigner de quelles limites ou de quelles parties extrêmes il s'agit, ne devraient plus étonner des lecteurs familiarisés avec le style extraordinaire d'Ignace. Le sens ne peut être que celui-ci : Si la manifestation de la pensée divine est unique et universelle en Jésus-Christ, la manifestation de la pensée du Christ se fait par un grand nombre d'évêques, ayant été établis chacun dans certaines limites. En d'autres termes, si l'autorité du Christ est universelle, celle des évêques est locale. Le terme *et missa* ne désigne pas seulement les extrémités du monde, mais aussi, au sens absolu, les limites, les fins. L'expression *ecclesia et missa* ne peut, d'ailleurs, pas être assimilée à *erga totam ecclesiam* que l'auteur, même le plus incorrect, aurait dû écrire, s'il avait voulu dire qu'il y avait des évêques jusqu'aux extrémités de la terre. Rien loin de voir dans ce passage une déclaration en faveur de l'universalité de l'épiscopat — déclaration à laquelle nous n'accorderions, d'ailleurs, pas grande valeur dans la bouche d'un homme à tel point coutumier d'hyperboles, — nous ne pouvons y trouver que l'affirmation de caractère local de l'autorité épiscopale.

Il est impossible, du reste, de contester que l'épiscopat, tel que les Éphres d'Ignace le représentent, est une fonction essentiellement locale et dont l'autorité est limitée à la communauté même où elle s'exerce. Nulle part Ignace ne se prévaut de son titre d'évêque d'Antioche pour donner plus d'autorité à ses enseignements. Au contraire, il affecte de se présenter comme un avorton. Sa grandeur, son autorité dérivent des souffrances qu'il endure

pour Christ. On ne voit pas davantage une trace quelconque de réunions où les évêques se rencontrent, comme il y en aura dès la seconde moitié du II^e siècle. L'évêque, tel qu'il le dépeint la correspondance d'Ignace, non seulement n'a pas encore de caractère sacerdotal, mais il n'a pas davantage le caractère catholique.

Où vient son autorité? De la nécessité même qui impose aux communautés, tiraillées en sens divers, une direction centrale vigoureuse, sans peine de se perdre par désintégration. On lui serait trop insister sur ce trait si curieux de la littérature ignacienne et qui suffirait, à lui seul, à en démontrer la haute antiquité : l'absence complète de toute allusion à l'institution apostolique de l'épiscopat et de toute justification du pouvoir épiscopal par le principe de la succession apostolique. Voilà une série de lettres qui se distinguent surtout par l'ardeur avec laquelle leur auteur plaide la cause de l'épiscopat, réclame une soumission absolue des fidèles envers leurs évêques : et les deux arguments principaux, les deux colonnes sur lesquelles repose des l'origine la notion même de l'épiscopat catholique n'y figurent pas! L'institution apostolique de l'épiscopat, cependant, figure déjà dans les Épîtres pastorales et le principe de la succession apostolique est déjà énoncé tout au long dans la première Épître de Clément de Rome.

Ici encore Ignace nous apparaît comme l'un des plus fidèles représentants de la tradition paulinienne. Pour lui, les diverses communautés sont des personnes autonomes; l'unité catholique est encore toute mystique. C'est l'unité concrète de chaque communauté qu'il lui importe de sauvegarder, mais sans altérer son autonomie. Il ne nous fournit pas de renseignements sur le mode d'élection de l'évêque dans chaque église; mais il n'y a d'autre justification de son autorité que la désignation même dans il a été l'objet pour ces fonctions, c'est-à-dire le choix même de la communauté. Comment s'exerce ce choix? Nous n'en savons rien. Mais il est certain que l'évêque n'étant pas tiré au sort, comme cela se pratiquait parfois dans les associations grecques pour la désignation de certains dignitaires, et que l'épiscopat

n'était pas davantage une fonction héréditaire de père en fils. Dans il y avait choix. Était-ce le suffrage universel qui décidait? Était-ce les presbytres qui choisissaient? Ou bien le conseil des anciens soumettait-il à une sorte de référendum populaire le personnage sur lequel se portaient ses préférences? L'élection se faisait-elle par acclamation? Autant de questions que les Lettres d'Ignace laissent sans réponse. Il est probable que dans ces communautés encore restreintes le nombre des fidèles susceptibles de remplir des fonctions aussi délicates et aussi absorbantes n'était pas très-considérable. A Magnésie, on a choisi un jeune homme, Damas. A Philadelphie, l'évêque doit son élection, non pas à ses propres démarches et aux brigues de ses partisans, ce n'est pas son ambition qui l'a mis en évidence, mais sa charité chrétienne¹. Il y avait donc des brigues pour obtenir l'épiscopat. Dans ce milieu du christianisme primitif, où toute décision de la communauté était considérée comme une inspiration du Saint-Esprit, dès l'élection faite, l'élu devait bénéficier de l'autorité que lui conférait cette désignation divine. Il devenait *homo factus* l'homme de Dieu, il était dès lors le représentant du Christ, comme le Christ était la révélation de Dieu. Nous avons déjà vu les raisonnements typologiques auxquels se complait Ignace en pareille matière.

Telle est la conception de l'épiscopat, qu'une analyse minutieuse dégagera de l'ensemble de la littérature ignatienne authentique. Telle est la situation des communautés chrétiennes de l'Asie grecque auxquelles nos Épîtres sont adressées, Y a-t-il, soit dans cette situation ecclésiastique, soit dans cette conception de la mission des évêques, quelque chose qui paraisse incompatible avec ce que nous savons, d'autre part, sur l'état de la chrétienté au premier quart du II^e siècle? Je ne le pense pas et je ne m'explique pas très bien que l'on ait pu être si fort choqué du caractère sacerdotal et catholique des écrits ignatiens. J'ai beau l'y chercher; je

¹ Ep. aux Magn., III; Phil., 4.

ne s'y trouve pas. Les Épîtres d'Ignace sont épiscopalistes; elles ne sont ni sacerdotales, ni catholiques; elles ne renferment rien qui ne puisse se justifier au point de vue des Épîtres pastorales ou de la lettre de Clément Romain aux Corinthiens. Cette dernière, quoiqu'elle ne plaide pas la cause de l'épiscopat monarchique, me semble beaucoup plus pénétrée que les écrits ignaciens de l'esprit catholique, avec ses nombreux appels au sacerdotalisme juif, avec sa thèse de la succession apostolique et de la tradition érigée en règle souveraine¹.

C'est la situation troublée des communautés grecques d'Asie qui a provoqué de la part d'Ignace ses vigoureuses déclarations anti-docètes et son ardent appel à l'union, par la soumission à l'évêque en qui se personnifie l'unité de chaque église, parce qu'il représente son administration régulière. On se méprend sur la signification et la portée de ses paroles, quand on perd de vue les circonstances qui les ont inspirées et le caractère du personnage qui les a écrites. Ce sont des exhortations destinées à hâter l'achèvement d'un état de choses meilleur que celui qui existe; ce n'est pas une description de l'état réel. Si l'autorité des évêques dans les communautés avait été réellement aussi bien établie que le demande Ignace, il n'aurait eu aucune raison d'insister avec autant d'énergie sur l'obligation d'une déférence respectueuse envers eux. Les appels lancés sur un pareil ton sont en général adressés à des gens auprès desquels la cause que l'on défend est gravement compromise. On serait aussi mal fondé à en conclure que le pouvoir épiscopal avait déjà toute l'étendue que réclame pour lui le martyr Ignace, qu'à déduire de l'appel d'un meneur de parti révolutionnaire à la discipline que celle-ci soit véritablement observée avec autant de rigueur par ses partisans.

De plus ses exhortations elles-mêmes sont empreintes de cette exagération qui caractérise toutes ses pensées et tous ses sentiments. Qu'il parle de ses gardes ou de ses adversaires docètes, du désir qu'il éprouve de mourir martyr ou de la satisfaction que lui causent les délégués dont il reçoit la visite, Ignace est partout et

1. Voir I. Clément (éd. de Gebhardt et Harnack) IV, 2; VII, 1; IX, 5; XIII, 1; XVII, 17; XX, 3; XXV; — XIII, XIII, 2; — VI, 2, etc.

toujours l'hyperbole faite homme. Ce n'est pas de lui qu'il faut attendre une appréciation calme et modérée de la situation, ni des conseils dictés par un esprit pondéré. C'est un autoritaire agité, dont le bagage intellectuel paraît avoir été assez mince, mais qui s'attache avec d'autant plus d'ardeur aux quelques idées dans lesquelles se résume sa pensée. C'est un homme de foi exaltée qui marche au martyre, et auquel on ne saurait demander d'envisager les choses avec le calme d'un philosophe ou d'un homme d'État.

Pour apprécier à sa véritable valeur le témoignage que les *Épîtres d'Ignace* fournissent à l'histoire des origines de l'épiscopat, il convient donc de se rappeler qu'elles nous désignent l'idéal ecclésiastique de leur auteur, non la réalité ecclésiastique de leur temps, et que l'expression même de cet idéal est constamment forcée. Avant de s'en servir il faut le remettre au ton normal et dégager les éléments de réalité qu'il renferme. Alors sa valeur est grande et le cachet de haute antiquité qu'il porte ressort avec une parfaite netteté.

JEAN RÉVILLE.

DE L'INTRODUCTION DU CHRISTIANISME

CHEZ LES TURCS TURQUES DE LA HAUTE-ASIE À ÉPOQUE

DES INSCRIPTIONS EN SEMIARÉENNE, PAR M. D. CHEVILON ET CARLOS

Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Petersbourg, 1886, t. XXXVII, n° 2, Spätdonnerstagschriftliche Grabschriften aus Semirjetische, kenisirgische und sibirische von D. Chevilon, Abhat einer Beilage über die türkische Spätdonnerstagschriftliche Grabschriften, von Augustus Dr. W. Radloff, mit drei phototypischen Tafeln und einer Beschreibung von Prof. Dr. Julius Ludwig v. Gutschmid (in je 8 März 1886), Saint-Petersbourg, 1886.

Le présent ouvrage contient le texte, la traduction et l'explication de 204 inscriptions funéraires syro-nestoriennes, découvertes dans le territoire de Semirjetische, dans la Russie asiatique, limitrophe de la Chine. Un certain nombre d'entre elles, bien qu'écrites en caractères syriaques, sont rédigées en langue turque orientale. Quelques autres contiennent des mots turcs isolés, parfois même des phrases entières. Les copies ont été faites sur des photographies ou sur les pierres originales.

M. D. Chevilon a déjà publié en 1886 un mémoire académique sur 22 de ces inscriptions. Elles reparaissent rectifiées et corrigées dans l'ouvrage actuel. La partie turque de ce texte a été confiée à un savant fort compétent de l'Académie des sciences de Saint-Petersbourg, M. W. Radloff, et les meilleurs semitistes, entre autres M. Th. Noldeke, ont été consultés dans les cas

difficiles; enfin M. G. Euting y a joint une table contenant les divers alphabets employés.

Les principales divisions de cet ouvrage sont au nombre de quatre. La première contient le récit de la découverte et du déchiffrement des inscriptions (p. 1-5). La deuxième présente la description de la forme extérieure et intérieure des originaux, la manière de dater d'après les années du cycle dyodécatéter usité chez les Chinois et les peuples turco-mongols, ainsi que les noms d'animaux par lesquels sont désignées les années de ce cycle chez ces derniers peuples. Les dates purement syriennes partent de l'ère des Séleucides. La numération est exprimée par les lettres syriaques et la plupart des textes prennent la direction verticale, direction devenue réglementaire dans les écritures mongole et mandchoue, et qui était également en usage chez les Syriens de Mésopotamie (p. 6-9). La troisième division s'occupe des textes eux-mêmes qui sont divisés en inscriptions datées, au nombre de 167 et en inscriptions non datées au nombre de 40 (p. 10-165). La quatrième division contient des observations générales sur ces inscriptions qui sont d'une importance capitale pour l'histoire de la propagation du christianisme dans ces régions lointaines de la Haute-Asie. Je crois donc nécessaire de les condenser et après, au profit des lecteurs, pour lesquels le progrès ou le recul des croyances religieuses chez les divers rameaux de la race humaine, sont l'objet de sérieuses études.

Dès environ 334, l'histoire mentionne le premier évêque de Merv, nommé Barsaba, qui est resté durant quinze ans sur son siège épiscopal. Un autre évêque du même endroit, nommé Isaac, est mentionné en 410. En 420, son évêché est érigé en siège métropolitain, ce qui prouve qu'il y avait un grand nombre de chrétiens. L'évêque de cette ville, Théodore, qui vécut environ l'an 540, est l'auteur de plusieurs livres, et l'un de ses successeurs, Elias (vers 660), écrivit également beaucoup d'ouvrages, entre autres des commentaires sur divers livres de la Sainte-Écriture, ainsi qu'une histoire ecclésiastique très estimée. Des métropoles de Hérat et de Merv sont mentionnées jusqu'à l'an 1000, et un évêque de Samarcande, encore en 1136. Selon

L'opinion de quelques-uns, les personnages nommés Achai (vers 444) et Schila (vers 503) auraient dirigé des sièges métropolitains à Hérat, en Chine et à Samarcand; d'autres attribuent l'érection de ces sièges au patriarche nestorien Calbascha (environ de 714 à 728). Le patriarche Ischt-yahh III se plaint, dans une de ses lettres, que les chrétiens de Khorassan et de Merv ne se sont pas montrés persévérants dans leur religion à l'arrivée des Arabes. Un autre fait atteste aussi l'extension prise par le christianisme parmi les Turcs orientaux; les prisonniers turcs envoyés par Narshah à l'empereur Maurice, en 584, portaient sur leur front le signe de la croix qu'ils avaient emprunté à leurs compatriotes chrétiens. Le christianisme s'était aussi répandu dans les steppes des Kirghiz. Le patriarche nestorien Timothée (778-820) avait converti le Khakan des Turcs avec plusieurs princes. La grande et puissante tribu de Kéran a été convertie au christianisme, vers 1067, par Ebed-Jess, le métropolite nestorien de Merv. Les seuls chrétiens de cette tribu ont donné lieu à la fable du royaume du prêtre Jean. Après la destruction de ce puissant royaume par Tchingizkhan vers 1202, il existait encore dans ce pays des rois vassaux chrétiens, et plusieurs des princesses, qui ont été mariées avec Tchingizkhan et ses fils, professaient la religion chrétienne. Les missionnaires catholiques du xiii^e siècle mentionnent encore d'autres tribus turques, comme les Ouïgour, les Mer Kit et les Naiman, demeurant vers le nord-est de Semirétachie, jusqu'à la contrée du lac de Baïkal, qui ont été également converties au christianisme par les Nestoriens.

Il est à peu près certain que le christianisme possédait déjà un siège métropolitain en Chine au vii^e ou même au v^e siècle. Après la chute de la dynastie Thang qui protégeait le christianisme, cette religion y a subi une grande catastrophe. Vers 907, d'après l'auteur du *Fihrist-el-Umm*, les chrétiens ont été exterminés et leurs églises détruites.

Il n'est pas douteux que le christianisme a de nouveau pénétré en Chine à la suite de la conquête de ce pays par les Mongols. Les missionnaires catholiques trouvèrent, au xiii^e siècle, surtout les Nestoriens très répandus dans la Tartarie, la Chine du nord

et surtout à Péking. Les chrétiens étaient aussi en grand nombre à Tchangou, à Kashgar et à Nowakai.

De toutes ces communautés chrétiennes il ne reste d'autres traces que les pierres tombales de Souarjaischin. Ces monuments sont d'une grande simplicité; la face de la pierre n'est pas même lissée; des croix en plusieurs formes y sont gravées ou seulement esquissées; l'écriture s'y dirige très souvent de haut en bas, habitude que l'on trouve aussi chez les Syriens. Les auteurs de ces inscriptions ont adopté une lettre de l'alphabet arabe pour exprimer les sons *h* et *g* dans les mots turcs. On voit par ces documents que les communautés chrétiennes de la Haute-Asie avaient des écoles pour l'instruction de la jeunesse qui se bornait probablement à la lecture de l'Écriture Sainte et à la récitation des prières. La connaissance de la langue syriaque n'a pas été perdue très loin; de là les nombreuses fautes que l'on trouve dans ces textes. La piété religieuse et la douceur relative des mœurs sociales sont affectées par certaines expressions de respect ou de tendresse pour les personnes défuntées. Beaucoup de ces pierres tombales portent la date de l'an 1338 ou 1339, avec la mention « mort de la peste ». M. Chwolson a démontré avec une grande vraisemblance que cette peste est identique avec la « mort noire » qui a sévi dans l'Asie occidentale et en Europe, dans les années 1347-1350. On sait, en effet, que ce fléau est venu de Chine en Europe où il n'est parvenu qu'après sept ou huit ans de voyage.

L'inscription n° 14 contient une notice historique que M. Chwolson ne croit pas pouvoir interpréter avec certitude. Cette inscription est consacrée à trois personnes différentes: le scolastique Samajak, le garçon Paragjakin et la jeune fille Mariani. Après l'énumération de ces noms se présente une phrase turque que M. Radloff traduit: ces trois sont morts dans le mahométisme. M. Chwolson se demande avec raison ce que peuvent signifier ces mots. D'une part, il est peu croyable que les mahométans du pays aient été assez tolérants pour permettre d'enterrer leurs coreligionnaires dans un cimetière chrétien et de graver la croix sur leurs pierres tombales. D'autre part il n'est pas plus vraisem-

blable que les chrétiens aient été assez indulgents pour accueillir les apôtats dans leur église et orner leurs temples du signe du la croix. M. Chevalier est porté à croire qu'il s'agit de chrétiens convertis par violence, et que la communauté chrétienne pouvait accueillir après leur mort sans déroger à ses principes. L'aurait été un cas analogue à celui des Marranes, c'est-à-dire des juifs convertis par force au christianisme, envers lesquels la plupart des rabbins des fins du xiv^e siècle se sont montrés indulgents ou les considérant comme de vrais juifs à cause de leur attachement intérieur au judaïsme. Ces chrétiens auraient aussi pu considérer l'apostasie forcée comme nulle et non avenue.

Les noms propres qui figurent dans ces inscriptions, sont tantôt d'origine syrienne, tantôt d'origine turque, tantôt des emprunts de ces deux classes de noms. Parmi les premiers on relève quelques formes rares : *Rouda*, *Valda*, *Mipole*, pour Nicolas, *Melika*. Le nom écrit *Michur* me paraît être le nom arabe Mas'ud. Le nom de femme *Mafrak* rappelle, par son second élément, le nom de la mère de Schahar, mentionnée dans le Talmud sous la forme de Hra, et que les commentateurs interprètent par *chevalière*. Les noms propres d'origine turque ont été définitivement identifiés et interprétés par M. Radloff dont tout le monde connaît la haute compétence dans ces matières. Sur quelques points seulement, je demanderai la permission de lui soumettre des observations. La phrase 97, 3-4 : *Kün yash kün erimad*, traduite par lui : « an Tagon Jung ist sein Auge geschmolzen », me paraît signifier plutôt : « Son œil jeuné de jour a fondu ». Au 21, 3-4, les mots : *türkece yyl it erdi*, au lieu de « auf türkisch das Hundes-Jahr war » me paraissent devoir plutôt être traduits : « L'année turque était celle du chien ». Le mot *türkece* ne peut pas être ici « un silverche; c'est un adjectif. De même *yyl it* ne peut pas signifier « Hundes-Jahr », il *hundeti it-yyl*. Le même cas se présente dans 29, 3-6 : *türkece yyl iust erdi* « l'année turque était celle du cheval » au lieu de : « auf türkisch das Pferde-Jahr war », et 34, 2, *türkece yyl tanguz erdi* « c'était l'année turque du pape »; enfin 48, 2, *türkece yyl it erdi* « c'était l'année turque du taureau », au

Rec de : « türkisch das Stier-Jahr war es ». La modification la plus importante que je me permets de proposer au jugement de l'éminent latinisant, est relative à la phrase 13, 14, dont le contenu a suscité des difficultés psychologiques que M. Chwolson a si bien discutées sans pouvoir les résoudre d'une manière définitive; c'est la phrase : *pu neçqâ minurmentlykta öldi*, qui a été rendue en allemand par : « diese drei im Mahammedanismus sind gestorben », et qui peut croire que les chrétiens de ce lieu ont permis d'enterrer dans leur cimetière trois apostats convertis à l'islamisme. L'impossibilité d'en tel événement me paraît absolu, d'autant plus que la pierre tombale porte le signe de la croix. Si, par impossible, les chrétiens avaient pu jamais admettre une telle idée, elle aurait été infailliblement repoussée en raison du fanatisme des musulmans qui, formant la majorité, n'auraient pas permis d'enterrer leurs coreligionnaires dans un cimetière d'infidèles.

Ces difficultés n'ont-elles pas leur cause déterminante dans la façon de comprendre le texte? Après réflexion, je pense en effet que la phrase citée précédemment doit être plutôt traduite : « Ces trois personnes ont été mises à mort par les musulmans »; le terme *minurmentlyk* ne signifie pas seulement l'islamisme comme religion, mais la totalité des hommes qui le professent. Il en est de même, par exemple, du terme français « juiverie » qui exprime populairement à la fois le sens de « judaïsme » et celui de « juifs ». Le verbe simple « öldi, il est mort », est employé ici pour désigner une mort violente, au lieu de la forme plus précise *öldürildi*, « il a été tué ». Il s'agit donc de chrétiens fidèles qui ont été massacrés dans un soulèvement de musulmans fanatiques. Il est à supposer que ces massacres des chrétiens n'étaient ni fortuits, ni isolés, mais qu'ils étaient accomplis systématiquement dans la majorité des communautés chrétiennes et qu'ils étaient précisément la conséquence de la mortalité pestilentielle qui dominait alors dans la contrée. Les musulmans ont probablement attribué l'extension de cette maladie aux méfaits des infidèles chrétiens et se sont rués sur eux avec l'espoir de faire cesser le fléau. Il y aurait là un curieux rapprochement à faire avec la conduite analogue des chrétiens

d'Europe, qui, à la même époque, excités par les mêmes préjugés, ont traité les Juifs comme les Turcs traitaient les chrétiens de la Haute-Asie. Le fanatisme et la superstition sont de toutes les races et produisent partout les mêmes effets déplorable.

Si je ne me trompe, ces exterminations à grande échelle ont été le point de départ de la décadence du christianisme dans ces contrées, et, quand d'autres persécutions sont venues s'y ajouter de temps à autre, le nombre des fidèles ne cessa de diminuer en sorte que le christianisme y mourut d'insanable morale plutôt que de violences préméditées.

Je ne veux pas quitter ces documents si intéressants de la propagation du christianisme chez les tribus turques, sans revenir sur une conjecture qui m'a été suggérée dès le début par le premier mémoire de M. Chavolera sur quelques-unes de ces inscriptions : Je veux parler des noms d'animaux que les Turcs attribuent aux douze années du cycle. L'usage même du cycle de douze ans a, sans aucun doute, été emprunté par les Turcs aux Chinois, chez lesquels on le trouve depuis les époques les plus reculées. Mais les années du cycle chinois ne portant pas de noms d'animaux, elles sont simplement désignées par des caractères particuliers qui ne paraissent pas exprimer des idées déterminées. On ne peut pas non plus supposer que les Turcs aient emprunté ces noms à quelque autre peuple civilisé de l'empire chinois, puisque l'usage de ces noms fait défaut dans toute cette vaste région, et les populations mongoles et mandchoues chez lesquelles il se trouve aujourd'hui l'ont, sans aucun doute, emprunté aux tribus turques. Il serait donc utile de savoir, si la chose est possible, par qui et à quelle occasion cet usage bizarre a pu s'introduire dans la chronologie turque. Les animaux choisis à cet effet ne manquant pas non plus de présenter de notables singularités. On sait qu'ils se succèdent dans l'ordre suivant : le rat, le taureau, le tigre, le lièvre, le dragon, le serpent, le cheval, le mouton, le singe, le coq ou la poule, le chien, le cochon. Onze de ces animaux sont exprimés par des mots turcs d'usage commun, le douzième porte, au contraire, un nom d'origine chinoise, savoir *Loo*, ou chinois *Long*. Ce fait amène à penser qu'au moment où ce calendrier a été in-

trouvé chez les Turcs, ceux-ci se trouvaient sous l'influence immédiate de la Chine. D'autre part, la présence du singe dans cette nomenclature a quelque chose de surprenant, car ce bonhomme anthropoïde ne semble pas habiter les régions froides occupées par les populations de race turque. Le lièvre et le coq, eux-mêmes, sont difficilement indigènes dans ces contrées. N'avons-nous pas là un indice assez remarquable que les inventeurs de la nomenclature venaient de pays plus méridionaux, où ces animaux font partie de la faune ordinaire? En cas de réponse affirmative, il serait possible d'aller plus loin et de supposer que les inventeurs de cette nomenclature sont venus de quelque partie de l'Asie inférieure et se sont établis paroi les Turcs dans un but quelconque. Ces diverses réflexions tendraient à cette conclusion que c'étaient précisément des missionnaires chrétiens, poussés par leur zèle de faire des prosélytes pour le christianisme, qui en auraient été les auteurs.

Diverses raisons semblent favoriser cette conjecture. Le christianisme primitif semble avoir eu deux foyers principaux pour la propagation de la nouvelle foi : l'Égypte et la Syrie. L'activité des missionnaires syriens, surtout des Nestoriens dans la Haute-Asie, n'a plus besoin d'être démontrée. Les nombreux sièges épiscopaux de l'Extrême-Orient ont été fondés et occupés par des prêtres nestoriens, et nos inscriptions elles-mêmes y ajoutent un nouveau témoignage. L'activité des missionnaires égyptiens pour la conversion de l'Asie est beaucoup moins connue, mais elle n'en est pas moins certaine. Naturellement, ces missionnaires égyptiens n'ont pu arriver à leur destination qu'après avoir séjourné en Syrie, et en acceptant les missionnaires syriens comme associés. On comprend ainsi combien l'élément égyptien était presque absorbé par l'élément syrien. Il n'en reste pas moins quelques traces certaines de leur passage. Je crois qu'on n'a pas assez relevé, jusqu'à présent, que la conversion des Arméniens et des Géorgiens est due principalement au zèle des missionnaires égyptiens.

La preuve de ce fait réside dans la présence de cinq lettres coptes à peine modifiées dans l'alphabet arménien, dont l'invention est

communément attribués à un indigène du nom de Misrobs. Cet élément égyptien indéfinissable n'a pu être introduit en Arménie que par des missionnaires qui savaient et comprenaient le copte. Maintenant faut-il supposer que l'Arménie formait la dernière limite à laquelle se sont arrêtés ces hommes énergiques poussés par la parole du Maître divin à proclamer l'Évangile chez tous les peuples du monde? Cela est bien invraisemblable. Ayant terminé leur tâche en Arménie, ces travailleurs infatigables qui du avancer aussi loin qu'il leur était possible de le faire. S'il en est ainsi, il y aura beaucoup de chance pour que ces noms d'animaux aient été introduits par les missionnaires coptes.

Voici un argument qui paraît appuyer cette hypothèse. On connaît le grand rôle que jouent les animaux dans les nestorians chrétiens, tantôt comme compagnons des apôtres ou des saints, tantôt comme personifications de ceux-ci, tantôt comme des symboles moraux. C'est surtout vers le commencement du moyen âge que la symbolisation des animaux pour représenter les apôtres et les autres grands personnages de l'Église primitive a pris une grande extension dans le christianisme occidental. Il ne me paraît pas douteux que cette personification zoomorphique a eu son foyer principal, et peut-être unique, dans l'Église d'Égypte. En effet, le paganisme égyptien représentait ses dieux aussi souvent que possible sous des formes animales. Certaines espèces d'animaux, comme le bœuf, le chat, le crocodile, l'ibis et d'autres encore étaient nourris et soignées dans des temples spéciaux, et leurs cadavres étaient embaumés avec soin et enterrés dans des lieux sacrés. En un mot, les Égyptiens considéraient les animaux, surtout certaines espèces, comme les manifestations les plus dignes de leurs divinités. On s'imagina difficilement que cette croyance, qui a fait le trait le plus caractéristique de la religion des Égyptiens pendant des milliers d'années, ait pu disparaître entièrement par l'introduction du christianisme; il est probable qu'elle s'est seulement transformée et accommodée à la nouvelle foi. Les anciennes divinités animales sont devenues les symboles des apôtres et des martyrs, et ont été proposées par des missionnaires à l'adoration des fidèles. Qu'y aurait-il d'éton-

nant à ce que les missionnaires coptes, établis dans les premiers siècles de l'ère chrétienne au milieu de tribus turques avec l'intention de les convertir, aient communiqué à leurs néophytes deux noms d'animaux comme représentant les deux sphères de la religion chrétienne. L'application faite de ces noms aux années du cycle était un moyen aussi simple qu'efficace pour implanter leurs idées symboliques dans le cœur du peuple qu'ils voulaient attirer à leur religion. C'était une sorte de catéchisme illustré, dont les images font plus d'effet sur des esprits simples et naïfs que l'instruction dogmatique qu'ils sont incapables de comprendre. Cette façon d'envisager l'origine des noms d'animaux attribués aux années du cycle turc m'a été suggérée pendant la lecture du premier mémoire de M. Clwolson. Mais, avant de la mettre par écrit, je me suis adressé au regrettable Paret de Courteille, professeur de turc oriental au Collège de France, et je lui ai soumis les raisons qui m'ont fait soupçonner dans ces noms les premières traces de l'activité des missionnaires chrétiens parmi les Turcs. Contrairement à mes appréhensions, M. Paret de Courteille m'a déclaré que l'origine étrangère de ces noms lui semblait probable, mais que, si la source chrétienne ne lui paraissait pas tout à fait invraisemblable, il n'y avait pas encore assez de preuves pour l'établir d'une manière suffisante. Ce conseil n'a pas été perdu pour moi, et je n'ai pas cessé de faire des recherches dans cette direction afin de découvrir quelques autres indices qui pussent mettre sur pied mon hypothèse.

Mon hésitation a pris fin à la lecture du présent ouvrage de M. Clwolson, surtout après s'être assuré par une communication épistolaire de M. le professeur Huddell que rien n'a été publié jusqu'à présent sur l'origine, et la date de l'usage de ces noms d'animaux chez les Turcs; et je crois avoir raison à découvrir quelques nouveaux indices en faveur de mon sentiment.

J'ai dit plus haut que la présence du lièvre, du singe et du coq semble trahir une prévoyance occidentale. En étudiant les noms turcs qui les désignent, je n'ai pas été peu surpris de voir qu'ils sont loin d'être des termes turcs originaux, mais des mots étrangers. Ainsi, les noms du coq ou de la poule, qu'on trouve

sous les variantes suivantes : *degata* (inscription), *degat* (Biruni), *dadak* (Uleg-bek), rappellent, à en pas s'y tromper, l'arabe *degaga*, *degagar*, « coq », poule », correspondant à la forme tal-mulique et syriaque *zagla*. La même origine arabe paraît aussi devoir être attribuée au nom du lièvre qui se présente sous les formes, *zaphidhan* (inscription), *zafidhan* (Biruni), *zomahan* (Uleg-bek). Si l'on retire le syllabe finale *han* qui est un suffixe de dérivation, il reste l'élément *zafak*, qui se superpose presque au nom arabe du lapin *tasfa*; la légère différence de la sifflante est insignifiante quand il s'agit de mots étrangers, quant à celle concernant le lièvre et le lapin, elle ne me paraît pas non plus présenter un obstacle insurmontable. Les deux rongeurs si apparentés pouvaient primitivement être désignés par le même nom, sauf à être distingués par quelques adjectifs, comme grand, petit, etc. Mais le nom le plus curieux est celui du singe, qui s'écrit *patim* (inscription), *patim* (Biruni) et *pitak* (Uleg-bek). Comme ce nom n'a aucune étymologie satisfaisante dans les langues turques, il nous conduit pour ainsi dire forcément à le chercher dans une langue occidentale, et en effet on ne tarde pas à le retrouver presque sans aucun changement dans le nom copte du singe *pe-en*, ou plutôt, *Pe-e-jeu*, dont le *j*, primitivement un *i* consonne, est prononcé *ch* ou *ts*, ce qui est plus remarquable encore, c'est que le *P* initial constituant l'article copte, donne à ce mot un cachet égyptien manifeste.

Le fait que nous venons d'établir concourt à prouver que la première propagation du christianisme parmi les tribus turques de l'Asie centrale a été effectuée par une association de moines égyptiens et de moines syriens. Les premiers ont dû, faute de nouveaux contingents de l'Égypte, s'effacer bientôt devant les moines d'origine syrienne qui recevaient de temps en temps d'importants renforts de leur patrie. Mais si les missionnaires égyptiens n'ont pas tardé à être absorbés par ceux de l'église nestorienne, ils n'ont pas disparu sans laisser des traces reconnaissables de leur activité millénaire. Je crois distinguer ces vestiges dans quelques noms propres d'homme et de femme que les savants interprètes ont été obligés de laisser sans explication. C'est, en premier lieu,

le nom *Poussé*, qui ne comporte aucune étymologie égyptique satisfaisante, bien que la racine *Pys* existe dans cette langue. Je crois y reconnaître le mot copte *poussé* « parole », « verbe », qui revient dans l'onomasique copte. En deuxième lieu, j'aurais pu valablement assigner la même origine au nom de femme qui figure dans quatre inscriptions différentes, savoir *Mouïssa* ou *Mouïra*. M. Chevalon a parfaitement reconnu que ce mot n'est ni d'origine turque ni d'origine syrienne ou araméenne. Il a aussi vu qu'il serait difficile de trouver dans la langue arabe une étymologie satisfaisante de ce nom de femme qui n'est d'ailleurs pas usité chez les Arabes. L'observation de M. Chevalon est des plus justes; ni le turc, ni l'araméen, ni l'arabe, ne peuvent expliquer ce problème, le mot *Mouïra* étant incontestablement d'origine égyptienne. En Égypte, en effet, les noms des femmes *maïra* ou *maïre* sont des plus fréquents et se rencontrent à toutes les époques. Ce composé signifie « aimant le dieu soleil », *maï-poussé*. Les Grecs l'ont rendu, si mon souvenir est exact, par *Μαίρα*. Il peut être également un nom d'homme et un nom de femme. En troisième et dernier lieu, je crois pouvoir citer un autre nom d'homme de forme égyptienne indéniable qui a été classé jusqu'à présent dans les noms propres turcs, savoir *Sacrismon*, qui est le nom égyptien si connu, et si souvent grécisé sous la forme de *Cheremon* et signifiant « enfant du dieu Amon », composé de *cher*, plus moderne *cher* « enfant » et du nom divin *Amon*. Comme ce nom n'est pas usité chez les Syriens il n'a pu être introduit que par des moines égyptiens. Il faudra probablement y ajouter encore le nom *Nuter* qui figure au n° 417 et qui, si la lecture en était certaine, donnerait simplement le mot égyptien *nuter* « dieu ».

Je prends maintenant la liberté de résumer la substance des arguments qui me paraissent favoriser l'idée que l'introduction des noms d'animaux pour les années du cycle turc est d'origine chrétienne et notamment d'origine alexandrine-égyptienne :

1° L'habitude de voir dans les animaux des symboles religieux, qui rattache la nomenclature turque aux bestiaires chrétiens, semble avoir eu l'Égypte pour foyer principal;

2° Quelques-uns des animaux cycliques, surtout le singe, ne

paraissent pas avoir été originaires des pays turcs et doivent y être parvenus de l'étranger;

3° Les noms turcs qui désignent la peste et la fièvre sont d'origine arménienne et accusent, par là même, qu'ils ont été introduits par les Nestoriens;

4° La nomenclature du singe révèle une origine copte et par conséquent l'influence des moines égyptiens;

5° La présence des missionnaires égyptiens en Arménie est mise hors de doute par l'introduction de quatre lettres coptes dans l'alphabet arménien;

6° La conservation jusqu'à la dernière époque chez les chrétiens turcs de plusieurs noms propres d'origine incontestablement égyptienne atteste l'intervention de missionnaires venus d'Égypte.

Comme on le voit, le *Mémoire* de M. le Dr Chwolson sur les inscriptions syriennes de *Semirétachie*, non seulement nous donne les renseignements les plus authentiques sur l'extension du christianisme chez les tribus turques, mais il nous fournit, grâce à la collaboration éclairée de M. Baillof, les traits les plus caractéristiques du dialecte parlé par ces tribus. Et comme si ce double renseignement ne suffisait pas pour nous rendre reconnaissants envers les deux savants collaborateurs, leur travail commun a encore le mérite si précieux de nous ouvrir une voie absolument nouvelle qui nous permet de rechercher les traces d'une des églises les plus intéressantes du christianisme primitif dans l'œuvre de propagande de la foi chrétienne chez les tribus barbares de la Haute-Asie. Désormais les Nestoriens ne seront pas les seuls à réclamer la gloire de cette propagande civilisatrice. L'Église d'Alexandrie pourra aussi avoir une part dans cette œuvre glorieuse qui, si elle n'a pas définitivement abouti, si elle a dû ceder devant l'invasion du bouddhisme, d'une part, de l'islamisme de l'autre, n'en aura pas moins une page d'or dans l'histoire religieuse.

ÉTUDES VÉDIQUES

L'HYMNE III, 1-150 RIG-VÉDA

Le volume des *Védiche Studien* de MM. Pischel et Geldner dans j'ai déjà eu l'occasion de parler ici même¹, contient aux pages 137-170 la traduction suivie d'éclaircissements exégétiques et philologiques par ce dernier, de l'hymne I du troisième mandala du *Rig-Véda*. Cet hymne se compose de vingt-trois vers ou strophes dans le mètre trictubh, c'est-à-dire de onze syllabes à chacun des quatre padas dont le vers est formé. Le vers premier et le premier hémistiche du vers second sont, d'après le traducteur, consacrés à une sorte d'exorde dont le but est de gagner la bienveillance du dieu Agni auquel l'hymne s'adresse. La suite, jusqu'au vers 14 inclusivement, forme, toujours d'après M. Geldner, une partie mythique et spéculative qui concerne la naissance du dieu.

Me trompé-je? Mais rien, ou à peu près rien, n'est mythique, ni myélique, — si je puis interpréter ainsi le mot spéculatif dont se sert M. Geldner, — dans aucune des parties de l'hymne en question. C'est ce que je voudrais essayer de faire voir en reprenant la traduction raisonnée de la série des vers, y compris ceux de l'exorde (1-14), qui peuvent prêter matière à controverse à cet égard.

La démonstration que j'entends fournir par là me paraît de grande portée. Si elle est concluante, et je crois qu'elle l'est, elle peut servir de base à une méthode d'interprétation de beaucoup de parties du *Rig-Véda* dont la certitude égalerait la clarté. La question se pose ainsi : abstraction faite des développements légendaires et réellement mythiques qui concernent les dieux et les

1. Voir la Revue de mai-juin 1893, p. 335 et suiv.

démons d'origine solaire et atmosphérique, tous les détails du *Hig-Véda* qui s'appliquent aux divinités du sacrifice et aux sacrifices lui-même, ne sont-ils pas d'ordre essentiellement réel et prochain? Ne rappellent-ils pas les observations de chaque jour, la constatation matérielle de ce qui se passe sous les yeux et par l'office des prêtres dans la célébration des rites consacrés? Ne forment-ils pas, en un mot, des descriptions d'après les faits visibles et tangibles des actes liturgiques proprement dits?

Si l'on répond par l'affirmative, et, pour ma part, je n'hésite pas à le faire, on a là la matière des parties purement ritualistes et pratiques des hymnes, — le reste étant, je le répète, surtout mythologique et, dans une certaine mesure, spéculatif ou mystique.

Des prêtres qui allument le feu sur l'autel, qui l'entretiennent avec des libations inflammables et qui accompagnent leurs exercices de prières aux divinités célestes, telle est la scène dont la peinture forme indéniablement le sujet de ces prières, en tant qu'elle concerne les instruments du sacrifice, — le feu et l'oblation, — élevés à la dignité de dieux, par suite de l'efficacité attribuée à leur action sur les dieux primitifs et célestes en vue desquels les prêtres les emploient.

Mais comment féconder une matière naturellement si pauvre? Comment tirer à des milliers d'exemplaires, qui ne soient pas en quelque sorte les clichés d'une même formule, la description du sacrifice? C'est pour résoudre cette difficulté que la rhétorique est intervenue et qu'elle a rempli son rôle de tous les temps en variant à l'infini, par des artifices d'expression, le tableau d'une chose uniforme.

Les moyens de la rhétorique védique, si bizarres à première vue, sont au fond les mêmes que ceux de la rhétorique classique: elle amplifie et diversifie une matière donnée à l'aide de la comparaison, de l'antithèse et du paradoxe, lequel n'est, lui-même, qu'une forme de l'antithèse. Tout se ramène ainsi à un double procédé, et la rhétorique de l'époque classique se prêterait facilement elle-même à une pareille simplification: la mise en relief de l'objet qu'il s'agit de représenter ou de définir au moyen de ce

qui lui est analogue et de ce qui s'en distingue, par les ressemblances et par les contrastes, — en un mot et selon la formule consacrée, — par les genres prochains et les différences spécifiques. En dernière analyse, cette rhétorique, comme toute rhétorique, se confond avec la logique.

Voilà pour les développements, les miroitements et aussi les emmêlements de la pensée, car souvent les deux méthodes, — similitudes et appositions, — se marient entre elles pour multiplier leurs effets. Mais ces développements et ces enchevêtrements s'enrichissent et se compliquent encore de ceux qu'y ajoutent les exotismes d'origine purement verbale, ou les figures de mots. C'est ainsi, souvent, que l'idée dérive au gré d'une expression attirée par l'assonance, qu'elle se prolonge et donne en quelque sorte de nouvelles pensées griffées sur un adjectif pris substantivement, ou qu'elle hâture en agitant tout à la fois les différentes nuances significatives d'un même vocable. C'est plus qu'il n'en faut pour expliquer les étranges alliances qu'ont contractées, non seulement les pensées avec les pensées et les mots avec les mots, mais encore les mots avec les pensées, dans le style du *Rig-Véda* : c'est aussi ce qu'il s'agit d'avoir toujours présent à l'esprit, pour délier les nœuds qui les resserrent et dévider les fils qui les surchaient.

De moins, c'est au point de la double hypothèse que les procédés de l'amplification védique sont essentiellement les mêmes que ceux de la littérature universelle, et que les poètes qui les ont employés se sont inspirés du concret, c'est-à-dire de ce qu'ils avaient sous les yeux, pour décrire le sacré, comme ils sont parvenus à l'abstrait, c'est-à-dire de la légende mythique, pour parler des dieux du ciel qu'ils n'avaient jamais vus (au lieu d'imaginer je ne sais quelles conceptions abstruses sur l'origine et les rapports d'Agni et de Soma, dont ils ne disaient d'ailleurs jamais la formule expressa), que j'ai abouti aux explications dont l'essai m'a été fourni par l'hymne précité et qu'il suffira, je l'espère, de comparer avec celles de M. Goldner pour décider de quel côté sont les vraisemblances, sinon la vérité.

Ce savant, dont je ne saurais d'ailleurs que louer les aptitudes

philologiques, car un point de vue grammatical son interprétation ne souleva aucune critique grave, attribue aux cistes des spéculations sur l'origine céleste du feu du sacrifice et des lignées humaines qu'ils n'ont certainement pas eu pour objet d'exposer dans notre hymne.

A cet égard, il est vrai, il semblerait Bergaigne, qui a commis une erreur capitale, à mon avis, en faisant reposer la conception du sacrifice et de tout ce qui en dépend, sur une base mystique. Les hommes, d'après lui, auraient voulu reproduire par cette cérémonie celle qu'accomplissaient les dieux eux-mêmes chaque matin pour reconquérir la lumière du jour. La discussion de cette théorie m'entraînerait beaucoup trop loin, et j'espère pour la reprendre dans une autre occasion. Qu'il me suffise pour le moment de dire qu'il me paraît infiniment plus probable que l'idée première du sacrifice est simplement celle d'un marché ou d'un échange des hommes avec les dieux, c'est-à-dire avec des êtres imaginaires que, pour des raisons dont je réserve également l'exposé, les hommes s'étaient habitués à considérer comme très puissants, sinon comme tout-puissants ; on leur offrait des libations dont on les supposait avides par l'intermédiaire du feu, et l'on attendait d'eux, en retour les faveurs dont ils disposaient. Une pareille théorie exclut, comme on le voit, l'idée de l'origine mythique ou mystique. — Ici les deux points de vue se confondent, — d'Agni et de Soma. Qu'une fois l'un et l'autre divinités en tant qu'agents des dieux auprès des hommes, conséquences de leur rôle primitif d'agents des hommes auprès des dieux, comme la prière l'a été aussi, et pour des motifs analogues, ils aient été comparés aux Céléstes et que tout ce qui devait s'en suivre comme développement, étant donné les moyens et les effets de la rhétorique védique, s'en soit suivi, je ne le contesterais pas. Mais ce que je conteste, c'est le prétendu fond météorologique et mythique d'où dériveraient les personnifications d'Agni et de Soma. Ce sont des dieux, mais des dieux secondaires, terrestres, et, pour ainsi dire, réels : ils venaient d'ici-bas et ne se sont mêlés à ceux d'en-haut que parce qu'ils montaient pour offrir l'offrande des humains, alors que ceux-ci descendaient pour la recevoir.

Mais si Bergaigne s'est trompé pour certaines vues d'ensemble, quelle justice du coup d'œil en ce qui concerne les détails ! Combien de secondes découvertes lui sont dues dans le champ de l'exégèse védique ! Combien il s'en est peu fallu qu'il ne découvrit la vérité, toutes les fois qu'il ne lui a pas été donné de l'atteindre ! J'ai déjà exprimé dans la *Revue* à quel point je partageais ses idées en ce qui regarde l'unité générale de la valeur significative d'un même mot. Plus je renouvelle l'expérience et plus je constate que les vocables védiques n'ont qu'une signification maîtresse à laquelle se rattachent toutes les nuances qu'elle peut présenter par voie de dérivation logique. Ce principe est la boussole la plus sûre dont on puisse se servir pour s'orienter à travers les difficultés qu'entraîne la détermination du sens du sacré des hymnes.

Même adhésion de ma part aux opinions de Bergaigne sur les traits caractéristiques de la rhétorique des rîchis. Tout le travail d'interprétation auquel ces lignes servent de préface, fournit de nouvelles preuves, et des plus concluantes, en faveur de ses idées à cet égard. Il était donc, je le crois, absolument autorisé à terminer sa *Religion védique* par la déclaration suivante dont la chaleur presque brûlante, sous sa forme de humilité, montre bien la vivacité de sa conviction et l'importance qu'il attachait à juste titre à l'une de ses plus heureuses découvertes : « La constatation des raffinement de ce genre est, je crois, l'une des parties les plus solides de mon œuvre et celle, ou l'une des, sur laquelle je suis et je serai que je resterai radical, intransigeant, irrécusable ; je voudrais ma vie, si on m'y oblige, à la revendication des droits méconnus du paradigme védique. »

Résumé, j'abonde encore dans son sens, plus qu'il ne l'aurait fait lui-même peut-être, en ne voyant dans la partie de l'hymne III, 1, dont j'ai été amené à m'occuper, que la description de la mise au centre du sacré, de ses rites en ce qui concerne Agni, ou d'une manière plus positive encore, des phénomènes qui produisent la combustion du liquide sacré. C'est en tous cas une partie de ce que Bergaigne appelait (*Ibid. véd.*, III, 277) le casu *liturgique* qui laissent toujours les interprétations naturalistes appli-

quées à l'analyse des mythes du *Rig-Veda* ! Ici on résidu est tout, et il est plutôt réaliste et pittoresque que proprement liturgique. Mais si nous différons quelque peu quant à la manière affirmative de le caractériser, nous sommes pleinement d'accord au point de vue de sa détermination négative : il ne correspond à rien de solaire ni de météorologique. Je crains du moins que la preuve en ressortira de ce qui suit.

[1]

*Somasya mē taṁsam vāśy agne
cānam cakatha vidathe pāṇthyā* 1
*devā aśvā dīdyat yajñe utra
pūdyē agne taṁsam juṣāva*

« Tu as fait de moi le porteur du soma rapide dans la cérémonie du sacrifice, ô Agni, toi qui (le) portes (habituellement). Pendant que tu diriges la flamme vers les dieux, je manie la pierre; je suis à la besogne, ô Agni, commente-toi. »

Le premier hémistiche est difficile. Il est plus commode de faire la critique des anciennes interprétations que d'en proposer une nouvelle qui présente toute garantie de certitude.

Il me paraît très probable que les mots *taṁsam vāśy agne* doivent s'entendre comme s'il y avait *yaṁ taṁsam*, etc., « ô Agni ! toi qui portes (le soma) impétueux ou rapide », en construisant *taṁsam* avec *sumam* sous-entendu ².

L'adjectif donc, comme M. G., que les mots *taṁsam vāśy agne* constituent une sorte de parenthèse, mais je ne saurais admettre à son exemple que *vāśy* soit une forme de la racine *vāś* « désirer » et non de *vā* « porter ». Il crut trouver un autre passage du RV (VII, 98, 2) où la même forme, dans la phrase *pitṛaś vāśyāśvāḥ*, signifierait aussi « tu désires » ou « tu as désiré » ; mais rien n'oblige à chercher ici un autre sens pour *vāśy* que celui qu'il a

1) Comme à la présentation sacrée « le système d'interprétation parvenu à l'état de la *Śaṅkha* » (ibid. vol. II, 32, note 5).

2) Cf. l'épithète *taṁsam* appliquée au soma (RV, IX, 47, 40).

partout ailleurs. La phrase ouïbte est *quel dachier prodici être unimni dîce dîce plim id aïya raki* : ce qui vigille, ce meveille, « comme la prière chaque jour une nourriture (mot à mot : on manger) agréable, tu emportes (chaque jour aussi) une balaison pour elle ». Il est évident que le sens de « désirer » pourrait convenir, mais rien ne le nécessite. D'ailleurs, le rapprochement, sans doute intentionnel, de *raki* et de *rakim* indique bien qu'on a affaire, dans notre vers, à des formes d'une même racine.

Il semble bien aussi que, dans tout ce vers, le poète mette au contraste le repos d'Agni avec la peine que prend le sacrifiant : il aura à apporter le soma, en attendant, il se fatigue à le presser, tandis qu'Agni le laisse faire et se contente de briller et de se délasser à l'oblation.

Le mot *vidatha* me paraît peu avoir été compris exactement par aucun des védaschtes qui s'en sont occupés. D'après M. Roth (*Dieuemannen de Saint-Petersbourg*), dans la plupart des cas où le terme est employé, on pourrait le ramener aux sens abstraits et concrets du notre mot « conseil », c'est-à-dire à celui d'« avis » et de « réunion où l'on délibère », puis, par extension, d'« assemblée, troupe, armée ». Grassmann lui attribue dans la plupart des cas la signification de « réunion » surtout en vue des cérémonies religieuses, puis celle de « combat, rencontre ». Pour M. Goldner (p. 147), le vrai sens serait « art, science » (racine *vid*, « conseiller ») d'où, sans doute, au sens concret, celui de « sage » (savan) qu'il lui attribue dans notre passage.

M. Ludwig (*Der Rig-Veda*, III, 259 sqq.) déclare que *vidatha* est très important, mais dont il est difficile de déterminer la valeur d'une manière précise. Toutefois, *vidatha* serait « les connaissances » (*Bekanntheit*), c'est-à-dire un cercle de personnes associées les uns aux autres, se connaissant bien et ayant même entre elles des liens de parenté, ou considérées comme telles, qui se réunissent pour célébrer le sacrifice. En fait, d'après lui, *vidatha* est employé comme synonyme de *gajud*, *adhvari*, *utarna*, c'est-à-dire de sacrifice, dans la plupart des passages du RV où on le rencontre. Quelquefois pourtant, il aurait le sens de « troupe ».

A mon avis, tout le monde s'est laissé égarer par une fautive étymologie du mot en question. En réalité, il ne dépend ni de *vid* « trouver » ni de *vid* « connaître », mais bien de *vidh* « sacrifier », d'où le participe *vidhant*, très souvent employé dans le sens de « sacrifiant ». *Vidathu*, pour *vidhathu*, est le neutre du participe passé de la même racine ; il est formé avec le suffixe *tha* (ancienne forme de *ta*) que l'on rencontre encore dans de nombreux participes védiques employés substantivement, comme *man-tha* et *ut-tha* « ce qui est dit ou chanté, hymne, prière » ; *vid-tha* « ce qui est laissé, héritage » ; *stava-tha* « ce qui est chanté hymne » ; *rana-tha* « ce qui est crié, bruit, cri » ; *yaja-tha* « ce qui est sacrifié, l'oblation » ; *carya-tha* « ce qui est mis en mouvement », — et signifie « ce qui est écrit, l'objet du sacrifice », c'est-à-dire l'oblation, ou le sacrifice lui-même identifié avec elle.

C'est, nous l'avons déjà vu, le sens que lui reconnaît M. Ludwig dans au moins cinquante passages. Pour les autres, il me sera facile de faire voir que la signification d'« oblation » ou de « sacrifice » s'y adapte beaucoup mieux que celle de « troupe » :

RV, I, 83, 1 : — *midanti vish vidathesu ghoryagah*. « Les héros ardents (les Maruts) s'envoient aux libations » — Cf. V, 40, 1 : *madhyandine savane mutesa indrah*. « Indra s'est enivré à la libation de midi. »

I, 160, 2 : — *krilanti drish vidathesu ghoryagah... na mardhanti... hantakrtam*. « (Les Maruts) joyeux et ardents s'agitent joyusement dans les sacrifices ; ils ne dédaignent pas celui qui prépare la libation. »

II, 27, 8 : — *dhirayam... tishni vradh vidatha antur esam*. « Un des Adityas ont supporté leurs trois fois dans la vidutha. »

III, 26, 6 : — *pradapnam... gantiro yajnam vidathesu dhirah*. « Les Maruts qui ont la plus pour cheveux... viennent au sacrifice en pensant aux offrandes. » Cf. VIII, 48, 1 : — *asthava satthya uraganti dhirah pra na dyau jhata vasa drish*. « O Soins, toi dont la voix s'élève au loin, sôncieux de notre utilité comme un

1) Pour la sédation régulière, on sersent comme en grec, à la non-aspirée correspondante d'une des deux aspirées primitives d'un même mot, et *vidh*, *vid*, *vidh* pour *drish* ; *phelga* « sacrifiant », « sacrifié du participe », etc.

ami, allonge la durée de notre vie pour que nous vivions longtemps. »

V, 39, 2 : — *āśvedāyo ye citaganta evabhar outar maha vidathe gaire narab.* « Les barques (Maruts) qu'on voit de loin se sont hâtés d'arriver à l'endroit de la grande oblation. » — Cf. pour le sens de *gaire*, I, 163, 6 : *Indra... pōlēthāre sadāne yatareva.* « Indra hâte-toi d'arriver vers ton siège terrestre (le sacrifice). » Cf. pour l'expression *maha vidathe*, X, 96, 1 : — *pra te maha vidathe comitāvan āsāt pra te vantar manaso āyagātāni ānadam.* « Je célèbre dans le (ou j'invoque) pour qu'il y viennent au grand sacrifice les deux chevaux ; je désire t'offrir, à toi qui la désires, la liqueur désirable. »

VII, 93, 5 : — *adreyagau vidathe.* « Celui dont le sacrifice n'est pas destiné aux dieux. »

VIII, 39, 4 : — *agnir deśha manāte na abha te vidathe karib.* « De même : Agni brûle les dieux, dans sa sagacité il éclaire les deux sacrés (c'est-à-dire il enveloppe de flammes les deux oblations). »

VIII, 39, 9 : — *agnir etat tridhātany ā bho vidathe karib.* « Agni dans sa sagacité s'établit aux trois sacrifices qui ont lieu aux trois places. »

VI, 31, 2 : — *veda yaś trīṇ vidathāny evam deśādnu janma (śicāś).* « (Le soleil) qui connaît les trois oblations et la naissance de ces dieux (les dieux du sacrifice Agni, Soma, Svarasvatī, etc.). » Aucune raison de croire qu'il s'agisse des castes comme le veut M. Ludwig.

VII, 66, 10 : — *trīṇ ye yamau vidathāni dhrībhīḥ.* «eux (les Adityas) qui attendent les trois offrandes avec les prières. »

Le passage III, 38, 6 : — *trīṣṇājānāvidathe paritṛi parivṛatā bhadraṭṭhāḥ uddamā.* « Les deux rois (Mitra et Varuna) s'empressent autour des trois places, des nombreuses places, de toutes les places où a lieu l'oblation », indique ce qu'il faut entendre par les trois *vidathas* dont il est question dans les passages qui viennent d'être cités et qui correspondent aux *vidathe vādānā* — *vidathāḥ* — *ye vādānā* du vers actuel; le nombre trois est mis pour un chiffre indéfini et implique l'idée de *paritṛi* « plusieurs » et de

vipraha « tous », expressément mentionnés ici comme suite de la série. Il est probable, d'ailleurs, qu'on est parti de trois en ayant particulièrement en vue les oblations du matin, du midi et du soir.

Reste enfin une série de passages (I, 117, 23; II, 12, 13; VIII, 48, 14; X, 85, 23 et 27) où l'expression *vidatham d vad* est donnée comme signifiant « diriger l'assemblée en lui adressant la parole » (Grassmann). En réalité, cette formule, avec le verbe à l'actif ou au moyen, signifie « inviter un dieu à l'oblation, le lui indiquer, lui faire savoir qu'elle est prête ». Par exemple :

I, 117, 23 : — *gambhryam.. vidatham d vadeva*. « Il faut (ô Agni) que nous vous annoncions l'oblation. »

II, 12, 13 : — *enam ta Indra vigraha.. vidatham d vadeva*. « Il faut, ô Indra, que nous t'annoncions sans cesse l'oblation. »

La comparaison avec le passage suivant ne laisse d'ailleurs aucun doute à cet égard.

II, 43, 2 : — *nah cakrav bhadrani d vada.. nah cakrav prapam d vada*. « Fais connaître, ô dieu, ce qui nous est favorable; fais connaître ce que nous avons fait de bien. »

Comparer encore VII, 73, 2 : — *agnind.. d vata vac vidathesv*. « Je vous invite, ô Agni, (à venir) aux oblations », et qui équivaut à : *d vata vac vidatham*. « Je vous annonce les oblations. »

[2]

*Prducam yajnam cakrma vāridhatām gṛh
samiddhīr agnīm nāmanā dhotvāṇam |
divaś cakrām vidutā kavindam
grīhṇya cū tavāṁ yajnam tūh*

« Nous avons dirigé le sacrifice (vers son but); que le chanteur fortifie Agni avec des (aliments) combustibles qu'il lui offre respectueusement. Les oblations des vases le lui ont indiqué, (ce qu'il doit faire), — elles ont poussé vers le ciel la marche de celui qui est ardent tout en étant habile (Agni). »

M. G. traduit *prducam* « par prêt, préparé »; ce qui ne rend

pas l'idée de mouvement et de direction qu'implique la rac. *ant* « aller » combinée avec le préfixe *pro*.

Il fait une phrase de *ordhatlu gis* et traduit « que l'hymne grandiose », sans se laisser arrêter par l'absence de sujet et l'atténuation de la construction qui en résulte pour la phrase suivante. *Gis* peut signifier « celui qui chante » ou « ce qui chante, — *Thymno* » : je le prends dans le premier sens (cf. entre autres passages où *gis* est également context, X, 93, 11) et j'en fais dépendre non seulement *ordhatlu* qui, bien qu'au moyen, peut se construire avec un régime direct (cf. entre autres, X, 104, 3) mais toute la phrase qui suit, rien n'empêchant que le sacrificateur qui chante l'hymne n'alimente en même temps le feu de l'autel.

Je diffère aussi complètement de M. G. pour le sens de l'admission arvent. Il entend que « les assemblées des sages du ciel ont donné leurs prescriptions », qu'elles essaient de procurer la liberté au fort, etc., c'est-à-dire à Agni. Mais nous avons vu que *aradath* ne signifie pas proprement « assemblée ». Du reste, que seraient ces assemblées des sages du ciel? En est-il question expressément ailleurs? Président-elles aux sacrifices qui se font sur terre? A mon avis, *aradath* est en même temps le complément de *papash* et de *gutam tash* : « les oblations ont désigné, destiné Agni pour le ciel et elles lui ont facilité l'accès du ciel » (cf. *RV*, I, 71, 2). L'expression *aradath aradath* revient d'ailleurs à *aradath kamrah*, « les sages, les prêtres qui célèbrent le sacrifice » : pour eux, le but de la marche d'Agni est le ciel, ou il doit porter leurs offrandes.

[3]

Maga daithe medhureh pitadakra
divah nibandhar janas pitharyah. |
avindam a darotum apas antar
dendro agnim apas vinasram.

« Le sage à l'intelligence claire, qui est naturellement l'ami du ciel et de la terre, éprouve de l'agrement. Les dieux ont trouvé Agni brillant au milieu des eaux, dans l'œuvre des sages. »

M. G. a raison de voir dans *dakou* un synonyme de *bratu*. De part et d'autre le sens primitif est « activité », d'où « habileté physique et morale, capacité ». Agni est brillant : donc il a la capacité ou l'intelligence lucide, et ayant l'intelligence lucide, il est sage.

En revanche, je cesse d'être d'accord avec M. G. pour tout ce qui suit. Il entend le troisième pada *déwé mahamāhur*, etc., dans ce sens qu'Agni, par sa naissance, est l'enfant cheri du ciel et de la terre. *Bhaddā* ne signifie pas « fils, enfant » mais « allié, attaché, ami ». Agni est l'ami, le bienvenu, du ciel et de la terre qui l'accueillent favorablement, celle-ci en lui servant de point d'appui, celle-là en lui ouvrant ses vastes espaces (cf. vers 11 et 14). Quant au plaisir qu'il éprouve, il est dû sans doute aux libations dont il est gratifié. Il est vrai que M. G. traduirait autrement que moi l'expression *māyo dadhe* qui signifierait d'après lui « Il fait plaisir (aux dieux) », sans doute en leur portant l'offrande. Cette interprétation est possible : mais elle est moins conforme que la mienne au sens habituel de *dadhe* et convient moins bien, en ma humble, au contexte.

As second hémistiche, la particule *u* indiquerait, selon M. G., qu'il va être question de deux Agnis. Le premier pada de cet hémistiche s'appliquerait à celui qui prend naissance au ciel et le second au fils de la terre. Il m'est impossible d'admettre qu'une induction aussi capitale, puisque l'hymne entier, à ce que croit M. G., y fait allusion, soit introduite d'une manière aussi énigmatique, ou tout au moins aussi peu expressive. Du reste, les rituels avaient-ils l'idée bien nette d'un double Agni ? J'en doute d'autant plus que j'interprète tout autrement que M. G. les passages où il croit en voir la preuve.

Les eaux, dont il est question au troisième pada, au sein desquelles les dieux viennent trouver Agni (car s'il doit aller vers eux, eux aussi viennent vers lui, comme l'attestent ces passages du *RV.*), sont les libations du sacrifice, et c'est encore de ces eaux qu'il s'agit au pada suivant. C'est le fait de s'épancher sur le feu du sacrifice qui constitue le travail des sœurs, c'est-à-dire des oblatoires rituelles qui sont appelées *yathā* au vers 4. Remarque

la tendance habituelle aux poètes védiques de présenter les choses les plus simples sous la forme d'énigme : quoiqu'au sein des *saṁs*, Agni est visible. Remarquons également le jeu de mots qui consiste dans le rapprochement de *apam* et de *apamā* : les *saṁs* (des oblations) sont (en tant qu'épanchées sur l'autel) l'œuvre des *apamā* (nouvelle énigme), c'est-à-dire des oblations elles-mêmes.

[4]

Acordhagant subhogam apā yaboth
etam jasadman aruṣan madireḥ {
śipam na jatham abhāp drav apā
drakā ayām jatham vapuṣyan

« Les sept contantes (les oblations) ont fait croître l'honnête Agni; blanc à sa naissance, rouge après avoir grandi. De même que les arcades s'empressent autour du poulain qui vient de naître, les dieux sont accourus auprès d'Agni; ils ont considéré sa naissance comme une merveille. »

M. G. traduit *yaboth*, sans que je voie bien pourquoi, par « les filles », et ces filles seraient aussi bien les eaux du nuage que les doigts qui froissent les herbes pour allumer le feu du sacrifice. Or ce mot est proprement le féminin de l'adjectif *yabha* ou *yabha* « rapide, courrant, coulant », employé substantivement pour désigner les oblations qui nourrissent, développent le feu du sacrifice. Elles sont au nombre de sept par allusion aux sept cieux du ciel (*sandha*) : ce sont les saṁs (c'est-à-dire les parcelles) dont il est question au vers précédent.

M. G. construit *subhogam* auquel il donne le sens de *nach Kräfte* avec *acordhagant* : il me semble plus naturel de faire dépendre ce mot de *aruṣan* avec le sens de « par l'effet de la grandeur », c'est-à-dire « après avoir grandi ». Il est possible que l'apposition entre *etam* « blanc » et *aruṣan* « rouge » implique une allusion à la comparaison exprimée dans le *paṇis* suivant : les jeunes animaux ont parfois une couleur plus claire à leur naissance que quand ils deviennent adultes ; à mesure qu'ils grandissent, la teinte de

leur poïles-fines ou s'accroissent, comme celle du feu en pleine vigueur.

Au pada 4, M. G. rend *expurgan par hermetisme* ; le vers du verset sanscrit est plus curieux. Les dieux sont émerveillés (et, le sans de vapor) de voir qu'Agni a grandi si vite.

[5]

*Guhrôhâr agni raji dântamda
kratam pândrah kântâh paritrah |
rocir êakshâh parj dyau opda
criya minâtâ bhâtâ antâh*

« S'efforçant d'atteindre le ciel avec ses membres brillants, éclairant son intelligence au moyen des clartés qui lui viennent des ayes, rayonnant de flammes le ruisseau des eaux (des libations), il produit de grandes lueurs auxquelles rien ne fait défaut. »

Ce vers, d'après M. G., s'appliquerait à l'Agni céleste, ou à l'éclair, dont le vil éclat s'allume au sein des nuages. Rien dans le texte, à ce que je crois, n'autorise une semblable explication. Il s'agit au contraire exclusivement du feu du sacrifice et, en se plaçant à ce point de vue, tout est d'une clarté parfaite.

Au premier pada, M. G. traduit *rajac par* *lumière* « l'enveloppe obscure (de l'atmosphère) » dans laquelle l'éclair étend ses membres brillants. Le *raja* est l'espace céleste considéré surtout comme brillant (rac. *raj-ruj*) : il n'y a aucune raison pour voir ici la désignation de l'obscurité de la nuit ou du nuage.

L'explication de l'expression *kratam pândrah* fournie par M. G. est excellente. C'est l'éclair même d'Agni qui éclaire les facultés ou soit intelligence ; c'est pour cela qu'il est *pândrah* et *medhira* (v. 3). Mais ce qui le rend tel, ce qui l'éclaire ou l'allume, — et ici je cesse d'être d'accord avec M. G., qui rend les mots *kantâh paritrah* par « des ayes moyens de clarification (?) », — ce sont les ayes, c'est-à-dire les sacrificateurs qui l'allument et qui sont

védiques, une série d'épithètes à la fois paradoxales et antithétiques. Elles ne mangent pas : paradoxe en regard aux jeunes filles : et pourtant elles ne sont pas maigres (libéralement, enlambées, allongées). Ici l'épithète vise, abstraction faite de l'antithèse, les libations de soma qui sont souvent appelées les non-altérées, les limpides, les pures (voir surtout *RV.* IX, 83, 3; 107, 40; 147, 2).

Elles n'ont pas de vêtements, en tant que libations et ne sont propre, et pourtant elles ne sont pas nues, puisque, comme nous l'avons vu au vers précédent, Agni les enveloppe de flammes. Enfin, elles sont vieilles, parce que, de tout temps, on les a offertes en sacrifices, et elles sont jeunes en regard au sacrifice actuel (cf. *RV.* 33, 4, etc.). Elles sont appuyées les libations du ciel, non parce qu'elles en descendent, mais parce qu'elles doivent y aller et qu'elles sont destinées aux dieux.

Agni les approche (sous-entendu, comme un jeune époux) et « les sept bruyantes », qui n'ont qu'une matrice commune, concourent, à la suite de cette union, au felix unique qui n'est autre qu'Agni lui-même, considéré d'abord comme un enfant qui s'unit aux libations par ses flammes, puis comme l'enfant, — le fruit, — de ces mêmes libations auxquelles il doit la vie ou l'éclat. C'est ainsi qu'il est père et fils, comme Bergaigne l'a constaté si souvent : mais sans raisons mystiques et par pur jeu du mot et d'esprit, et amour du paradoxe.

Les sept vānis « les sept bruyantes » ou « les sept priantes », sont évidemment les sept *gāthā* du vers 4. Rien de plus fréquent que l'application au soma d'épithètes de ce genre, et l'on sait l'intimité des rapports qui se sont établis entre les libations et les prières personnifiées par les déesses *Uś, Bharati, Sarasvatī, Ratri*, etc. *M. G.* voit dans le mot même la désignation du tonnerre, c'est-à-dire des nuages qui le produisent, et il s'appuie à cet effet sur le vers 3 du système hymne de *Vātsadhitya*. Il lui eût été difficile de choisir un passage plus propre à infirmer son interprétation : les mots *amāhāni śrīmān dāhate apita vātā* y signifiant « ils donnent », et comme tout le contexte le prouve : « Les sept libations traitant (c'est-à-dire, font sortir, font souler) le flot (ou le ruissseau) de madhu (c'est-à-dire de soma). »

(7)

*Sāved aya umbāto ayasāpi
ghṛaṅga yamaśvato madhādan
atāśa atāśa dharasāḥ pūṣasāḥ
madhādanasāḥ pūṣasāḥ*

« Ses enlacements, qui affectent toutes les formes, s'étendent à la matrice de la libation, au crinon du soma. Là, sont des vaches aux (mamelles) pleines: (il s'agit) les deux parents, robustes et qui vont de concert, du merveilleux (Agni). »

Il n'agirait ici, d'après M. G., de montrer que les nuages qui portent l'éclair dans leur sein ne sont que les nourrices de l'Agni échole; ses vrais parents sont le ciel et la terre le tout avec allusion à l'Agni d'ici bas. Je pense, au contraire, que dans ce vers, — comme dans les précédents, — il n'est question que de ce dernier.

Sambhātā, que M. G. rend par « les masses nuageuses », signifie en réalité « les embrassements, les enlacements »; toutes les nuances significatives du verbe *sambhāt* se ramènent à l'idée de « serrer, presser, couvrir ». Les deux premiers pādas de notre vers font allusion au rôle d'Agni comme époux des libations qu'il embrasse et embrasse. L'expression *ghṛaṅga yamaśvato* revient à *ghṛa yamaśvato* : Agni embrasse l'oblation liquide qui, nous l'avons vu, est considérée comme la matrice dont il naît.

Les mots *ayamaśvato madhādan*, qui forment apposition à *ghṛaṅga yamaśvato*, signifieraient, selon M. G., « dans la source des eaux »; c'est faire une fautive violence au sens véritable qui est « dans le courant des (liquides) sources ». D'ailleurs, que serait cette source des eaux où reposent les masses nuageuses? Est-il vraisemblable que les poètes védiques aient distingué les nuages des eaux qu'ils embrassaient, etc., etc.?

Les vaches, dont parle le troisième pāda, sont toujours les libations ou les vases qui les contiennent; la comparaison est d'an-

(1) Bergaigne (*Ind. véd.*, I, 12) propose de traduire *sambhāt* par « baches ».

tant plus naturelle qu'il vient d'en être question sous le nom de *gheta* (lait ou beurre).

En quatrième puis, l'idée d'Agui, fils des libations, reprend le dessus. Cette idée entraîne celle d'un couple de parents, mais formé de deux mères (*andara*), soit à cause des féminins *yabell*, *gawitayab* qui ont servi précédemment à désigner les libations, soit, et plutôt encore, parce qu'elles ont été appelées des vaches au *pada* précédent. Ces deux mères sont grumées, fortes, robustes (*niaké*), probablement parce que les libations-vaches ont été qualifiées de grasses ou de fécondes, et le poète ajoute qu'elles marchent de concert par la même raison qu'il les a appelées mères au vers 3 : les libations se ressemblent et se suivent. Aucun motif d'ailleurs pour voir avec M. G. les deux mères dans ces deux mères, d'autant plus qu'il a été dit expressément au vers précédent qu'Agui a pris naissance dans le sein des jeunes filles, qui sont les nuages, selon M. G., et les libations, selon moi.

[8]

Babbaragab nina nishuwa yal gund
shididashu kabéi rubland, capolasi
gocotoni shidat muthuwa shirayya
**est pater viridula filioyru.*

« Temporarily, » fils robuste, tu as développé tes flammes en prenant des aspects brillants et ardents. Les réservoirs des libations de soma liquide (ou de soma et de beurre clarifié) coulent là où le taureau s'accroît en sagesse. »

M. G. : « Il sort des nuages sous la forme de l'éclair et la pluie tombe aussitôt après... Toute la strophe vise ainsi l'Agui terrestre dont le frottement des arçes fait jaillir les flammes, et qui est arrosé du *gheta*. »

De mon côté, je continue à ne voir que ce dernier.

Babbaragab, d'après M. G., qui traduit ce mot par « dépose » (c'est-à-dire enfante, *ut-gettayen*), aurait un sens passif dont je ne vois ni la possibilité grammaticale ni la nécessité logique,

L'autant plus que, dans toute la strophe, il n'est plus question de l'enlèvement d'Agni, mais de sa manifestation. L'expression « comportant » me paraît bien rendre la valeur du moyen et correspondre à l'idée que font attendre les mots qui suivent.

Sibm sabantā, mot à mot : « à filé de la force », revient à dire, « ille fort ou robuste, comme j'ai traduit.

Rabhas ne saurait signifier « éblouissant », comme le veut M. G., mais plutôt, « agité, excité, ardent » : c'est un dérivé de *rabbhas* (cf. *lat. rēdere*) qui signifie « ardent, impétuosité, vigueur ».

Au quatrième padā, Agni est appelé *vrśā-tarūnam*, parce qu'il est le fils des *ibhathama-vaches* qui maintenant l'allaitent et le font croître, etc.

M. G. rend la formule *vidyādhā kṛdayam* par les mots « il a grandi au moyen de la puissance des sages » ; j'entendrais plutôt, en donnant la même valeur à *Pinstrumental* : « il a grandi par ce qui vient des prêtres (*ṛṣāḥ*) », c'est-à-dire par la libation. Mais il me semble plus probable encore qu'il faut entendre : « il a grandi avec la sagesse, en acquérant de la sagesse ». — la sagesse d'Agni résultant, comme dans l'avant *vr*, de sa clarté : plus il a de force, plus il brille, plus il est sage. Cf. pour un emploi analogue de *Pinstrumental*, VIII, 63, 1 : — *vrśā (nom.) vīpṛāḥ kṛdayam*.

[9]

*Pitṛāḥ sūḥ kṛdāt janvāt vīcāda
vy āgā dīdāt arjānāḥ cī dīdāt |
gubhā carantām rābhībhiḥ pīvābhir
divo yathēbhir na gubhā bahībhir.*

« Il a su trouver en naissant la mamelle de son père ; il en a fait couler les ruisseaux, il en a fait couler les vaches. Il a fait apparaître celui qui accompagnait en secret ses amis hôtevillains, (à savoir) les coulonnes (les libations) destinées au ciel ; il n'a plus été caché. »

Le premier padā. — « il a trouvé en naissant la mamelle de son

père — s'appliquerait, d'après M. G., au feu de l'éclair qui paraît s'éteindre dans le sein de son père (le ciel), dont la mamelle est le nœud; aussitôt après avoir brillé. — Le *Rig. Veda* est, à la vérité, rempli d'énigmes, mais dont le mot est donné par les circonstances. Ici, rien ne saurait de nature à le fournir avec quelque sûreté; l'imagination de l'interprète est seule garante de l'exactitude de sa traduction.

Pour découvrir le vrai sens, il faut d'abord se représenter qu'il s'agit avant tout d'Agni ou du feu du sacrifice. Or Agni a ses parents (v. 7); il est appelé fils au vers précédent (8); donc il a un père qui est certainement de la nature des parents désignés au vers 7; c'est-à-dire qui représente les libations-vaches. Ceci, joint à la mise du paradoxe, fait que le père d'Agni a une mamelle, — instrument de la libation, — qu'Agni trouve en venant au monde, c'est-à-dire dont il enfante le contenu aussitôt qu'elle est mise en contact avec lui.

Deuxième pada. — Agni, fils des libations-vaches, est un veau; du reste il a trouvé une mamelle et il est naturel qu'il la tette. En la tétant, il a mis en mouvement; il a fait couler les ruisseaux (de lait) qui contiennent cette mamelle; c'est-à-dire qu'Agni est représenté pour un instant, et par l'effet d'une sorte d'attraction d'idées résultant des métaphores dont le poète s'est servi, comme versant lui-même les libations qui lui sont destinées. De plus, ces libations, qui sont les ruisseaux de lait qu'il fait sortir de la mamelle de son père en la tétant, sont aussi des vaches (assez identifiées à la cause); c'est pour cela que le poète ajoute — « il a fait couler (traduction d'après le sens métaphorique), ou il a lâché (d'après le sens littéral — les vaches ».

M. G. entend que c'est le père, — c'est-à-dire le ciel, — qui répand les eaux de sa mamelle, — c'est-à-dire du nœud. C'est admettre une construction tout à fait incohérente, puisque les deux verbes du premier hémistiche auraient chacun un sujet différent sans que rien ne l'indique. Non moins incohérente serait l'idée en vertu de laquelle le père tétait ainsi sa propre mamelle.

Au pada 3, il est évident, comme l'a bien vu M. G., qu'il faut sous-entendre *varjat*, mais avec le même sujet qu'à l'hémistiche

précédent. Le poète qui son idée : Agni fait sortir, fait apparaître, celui qui accompagne sans qu'en le voie ses surveillants amis, c'est-à-dire Agni lui-même qui est latent au sein des libations. Aux pades 1, ces libations sont appelées comme plus haut (V. 6), celles qui coulent pour le ciel : et le pade ajouté tout naturellement qu'alors il (Agni) n'est plus caché.

Varçakāh est en apposition à *anbhābhāh* *varçakāh*, comme plus bas (r. 19), *anbhābhāh* *varçakāh* est opposé à *madhōh* *anbhāh*. Les libations sont, on le comprend, les amis surveillants du feu du sacrifice.

M. H. traduit : « (le père = le ciel) l'a fait sortir (Agni = lui), lui qui s'était caché devant ses chers amis (les dieux qui le cherchaient : mais) il n'était pas caché pour les fils du ciel (les ruzgas) ». Sans parler des autres objections que cette interprétation suggère, il en est une capitale et qui consiste dans le fait tout à fait extraordinaire que M. H. donne aux instrumentaux *anbhābhāh*, etc. Il s'appuie, à la vérité, sur deux autres passages du RV : on en instrumentait construit à la suite de *gudā* aurait la même valeur qu'ici : mais ces passages ont été mal occupés. En particulier, X, 22, 1 : — *rasāhāyā vā yāh dāyagā yādā vā vachasā gāh* signifie : « Lequel des rishis est à la maison ou se cache avec ses vœux (avec son hymne) », et non pas « devant l'hymne (pendant qu'on le chante) ».

(10)

Pitūḥ eva garbhān janitūḥ ca bāhūḥ
pitrōḥ ekā anbhāyā pīpāyātā |
azēnē supātāḥ pūcayā anbhāyātā
abdhē amrātā manayā nā pūhā.

« Il entrait l'enfant de son père, de celui qui l'a engendré :
 à lui seul il tolte plusieurs (vaches) aux mamelles pleines. Aie
 l'œil sur les deux sources humaines qui sont ses sponges rivales,
 dans l'intérêt du lait qui brille (ou blanc). »

Le premier hémistiche, surint au pada 1, est une sorte de variante de l'hémistiche correspondant du vers qui précède.

Pour la formule fréquente (cf. *RF.*, 1, 161, 33, etc.), *pitar en-jamitub*, cf. l'expression latine correspondante *pater genitor-que*.

En général *gachbān* se dit du fœtus ou de l'enfant considéré dans ses rapports physiologiques avec la mère, plutôt qu'avec le père. On a ici *pitar en gachbān* pour la même raison qu'on a au vers précédent *pitar en adhar*.

L'enfant qu'Agni entraitien au moyen des libations n'est autre que lui-même, comme on le voit par le pada 2.

M. G. traduit avec une hardiesse que je ne saurais approuver : « Elle (c'est-à-dire le ciel considéré comme la mère d'Agni-éclair) a porté l'enfant du père. »

Au deuxième pada, les vaches qu'Agni tette sont les libations qui sont nombreuses ou qui se répètent fréquemment. M. G. entend que ces vaches sont encore le ciel considéré comme père et mère d'Agni. D'ailleurs, comme plus haut, il ne voit pas de difficulté à donner des sujets différents, quoiqu'il n'y en ait qu'un seul d'expresse, aux deux verbes de l'hémistiche.

Padas 3 et 4. — Agni est considéré comme un veau mâle ou un taureau; les libations qui sont sœurs (cf. v. 3) et qui sont nombreuses, semblables et successives, ce qui est exprimé ici par l'emploi du duel, sont nommées de nouveau comme les épouses d'Agni (cf. v. 6) puisqu'elles s'unissent à lui; de plus, elles deviennent des hommes, elles sont humaines, d'où l'occasion d'une antithèse ou d'un paradoxe que le poète n'a pas laissé échapper : le taureau Agni a des femmes pour épouses (cf. la mythologie de Jupiter et de Io). Tout l'hémistiche est sous forme d'avertissement au prêtre d'avoir à veiller sur les libations destinées au dieu.

Nécessairement, M. G. entend tout autre chose. Pour lui, le poète a voulu dire qu'Agni est le mâle (*yaśmā*) du ciel et de la terre tout ensemble; que l'un et l'autre sont ses concubines. Quant à *nī pōllī*, qu'il traduit par « cache (ou serre) », il y voit une invocation faite aux prêtres ou aux assistants, sans doute de garder pour eux le fait qu'il y a une étroite analogie entre l'Agni de la

terre et celui du ciel. Le premier a aussi deux concubines qui viennent des hommes (les deux arjats).

Nous sommes, ce semble, en pleine fantaisie.

[11]

*Uru madda aridhitha rucardhapa
upaita gayavah sam hi parvā |
pāyā gayāh gayāh dandhah
dandhah ayas quasi suryāh*

« Il s'est développé (il a grandi) dans l'espace que rien n'exerce; les libations limpides (ou favorables) ont lui toutes ensemble, elles qui sont nombreuses, grande Agni. Agni repose au milieu de maison en sein de la libation, au milieu de l'œuvre des vœux. »

Cette strophe, d'après M. G., est encore consacrée à l'Agni du ciel, en même temps qu'à celui de la terre; mais rien ne semble donner à cette hypothèse le moindre caractère de certitude.

Troisième pada. — Je suis-entendu avec M. G. le *vachā arudhāya* qui implique, pour ainsi dire, *arudhā* au pada qui précède.

M. G. voit, dans la partie finale du sixième pada, l'expression d'une sentence générale qu'il traduit par ces mots : « Car un homme célèbre a tout à l'ouïe. » Pour cela il attribue à *parvā* le sens substantif de « grande quantité, abondance », au lieu de lui donner, comme cela est si naturel, le même sens qu'au vers précédent. Il invoque, il est vrai, l'autorité de plusieurs passages du RV où il croit retrouver l'acception qu'il adopte; mais, dans tous ces passages, *parvā* désigne, comme ici, les libations.

Ainsi : X, 40, 10 : *pra dāyān gayavah sam hi parvā*, « (Agni) offert aux deux les (libations) limpides, successives et nombreuses. »

IV, 17, 11 : *sapt indra gā ayas sam āroṇyā sam upāyā naryāyā ya āroṇyā*. « Le généreux Indra, lui qui (après qu'il a) conquis les libations, a conquis les vaches, l'or, les chevaux. »

CL. versets X, 123, 3 : — *amdaam jébréle abéle adéqébréle tisthan*
adéqéle adéqéle adéle. « Nombreux et dirigeant leurs amble-
sements vers le veau (Agni) qui leur est commun, ses frères qui
n'ont qu'une même strophe (c'est-à-dire les libations) sont là : »

Au pada 3, M. G. rend l'expression *rhayagouan* par les mots :
« les Sœurs des Wellants » dans le sein de la marche (régulière)
de l'univers », et il cite Bergaigne (*Rel. véd.*, III, 236) à l'appui de
cette explication. A ce qui me semble, M. G. et Bergaigne
sont disposés à donner un sens beaucoup trop profond et mys-
tique au mot *ya* qui désigne simplement ici, comme souvent, le
sein ou le flanc. En allant chercher bien loin ce qui est tout
proche, on s'expose à des interprétations aussi obscures et, au ré-
sultat, aussi peu exactes que celle donnée par Bergaigne (III, 234)
du passage du RV., V, 1, 11 *d'ya tatidra védant réna*, « (Agni)
s'est étendu sur les deux mondes selon le *ya* » ; mais dont le vrai
sens est évidemment et simplement : « Lui (Agni) qui s'étend dans
l'atmosphère par le moyen de la libation » (cf. le passage de
notre hymne (v. 3) *raja dātānabhi* ; *rabant*, équivalent à *rajant*,
qui lui-même équivaut à *rajās*).

Au quatrième pada, l'œuvre des sœurs (cf. ci-dessus v. 3), c'est-à-
dire l'apparition et l'effet des libations, fait antithèse avec le repos
d'Agni. Ses sœurs travaillent, — car l'emploi des deux synonymes
jānāhān et *surānān* a probablement pour but d'indiquer que les
libations sont, non seulement sœurs entre elles, mais en même
temps les sœurs d'Agni, — tandis qu'il préside un chef de maison
à ce qui se fait autour de lui.

[12]

Ahro na baddiré namhe mahādun
dīdīrēyah adāne bāhīrāh |
ud viriyā javātī ya jājīna
apān gāhīnā nriamā jātira agnīh

« Il est comme un cheval rouge dans un lieu où les grandes
(eaux) se réunissent (dans un lac ou un fleuve), visible pour le pon-
tari qui ne veut pas le perdre de vue. L'ardent Agni, le père qui

a engendré les produits de la vache (les libations-vaches) et le fils humain des vaches (des libations), »

Paula 1. — M. G. a raison de voir dans le mot *abre* un des noms du cheval. C'est le sens, et le seul, qui concorde dans tous les passages du *RV*, où ce mot est employé.

Ainsi, I. 443, 7 : — *indhāne abre vīśāhase indhāne chidraman-
sānu sat a va grāṇte dhigam*, « Le cheval ardent, Agni, a brillé
dans nos sacrifices, il conduisit notre père aux dévités brillantes.

IV. 6, 3 : — *sat a savat savatā addhā pava savatā*, « Le
poussin (du sacrifice) embellit (est un ornement pour) le bétail
(la victime), comme un cheval nouveau ou embellit le bétail (c'est-à-
dire le troupeau auquel il s'ajoute). »

Du reste, *abre* (comme *apre*, à l'origine) est proprement un
adjectif signifiant « le rapide » et auquel correspond, pour la
forme et le sens, le suffixe *acer*.

Malheureusement, presque partout ailleurs, M. G. est à côté du
vrai sens.

śābhā qu'il traduit par « victorieux » est en réalité un doublet de
śābha, — l'un et l'autre pour *śābhāvā*, cf. *ghṛāṇa-ghṛāvā*, — et
signifie « rouge ». Sans qui d'ailleurs naissent parfaitement au
contexte, alors que « victorieux » est vague et sans application
actuelle.

śābhānu, « les grandes vaches », sont celles des libations; comme
l'a vu justement M. G., mais sans allusion aux batailles, ainsi
qu'il le cite.

Au deuxième pada, la comparaison entre Agni baigné par les
libations et le cheval qui se baigne dans un fleuve continue, seu-
lement le détail relatif au poussin qui ne veut pas perdre de vue
son père (ou plutôt sa mère) dont la couleur rouge est voyante
et l'empêche d'échapper aux regards de celui-ci, est un dévelop-
pement qui concerne plus particulièrement le cheval. M. G. entend
qu'un cheval victorieux en train de se baigner est un spectacle qui
excite le désir de « son fils, » ce qui ne saurait guère se dire des ani-
maux, surtout en tenant compte du fait que les jeunes poussins
suivent très bien leur mère dans l'eau.

Abhaya est synonyme de *divya* et signifie « apparent, visible ». M. G. le rattache à tort pour le sens à l'hémistiche qui suit.

Plus 3 et 4. — Agni, qui est le fils des libations et un fils-homme (*abhaya*) puisque les libations viennent des hommes (cf. v. 10), est le père (*utpatti*) de ces mêmes libations considérées comme le produit des vaches (*parid*), en ce sens qu'il a été comparé plus haut (v. 9 et 10) à un veau qui les fait sortir (qui leur donne le jour, en tant, du pis qui l'allait). Mais *parid* peut s'entendre des veaux qui produisent des vaches et Agni-homme est ainsi le père de veaux, paradoxe qui correspond inversement à celui du vers 10, où il est considéré comme un taureau qui a des femmes pour épouses.

M. G. a vu là des choses bien différentes et tout aussi extravagantes, mais sans explications convaincantes. Il traduit : « Le père qui fait jaillir la lumière, fait sortir les vaches lui qui s'est engendré. Le fils des eaux, Agni, est son fils très mâle. » — Et cela veut dire qu'Agni estant est à la fois père et fils ou égaré aux dieux, aux peuples et à son *alter ego* terrestre ! Il est vrai que M. G. nous laisse le soin de voir comment pareil sens peut se trouver impliqué dans le texte. Je n'insisterai pas du reste sur l'erreur de syntaxe qu'il y a, à mon avis, à rendre *avirya pūṣṭiḥ ya jayama*, etc., par « Vaire treillât dit Kāṣa aus, der (fin) gezeugt hat », ni sur l'hypothèse étrange qui consiste à donner à *parid* le sens de fils.

[13]

*Apām gurubham darśatam oṣadhīnam
vām jayama vybhagā urūpam |
dēvāḥ sūn uṣumāt sām hi jayamāt
pamīṣṭham jāmā uṣumam dānaryam.*

« Le beau bois (des bûches du sacrifice) a engendré le fil
brillant des eaux et des plantes, celui qui a différentes formes
(ou qui est laid). Les dieux sont venus ensemble par l'effet de leur
desir; ils ont apporté leurs dons au nouveau-né merveilleux et
vigoureux. »

Le poète cherche aux deux premiers pades, un nouveau sujet de paradoxe et d'antithèse dans le fait que le bois, aussi bien que les libations, allume et entretient la flamme d'Agni. Le mot *vasa* qui paraît être au féminin singulier, est toujours au nombre pluriel ailleurs : peut-être désigne-t-il ici un vase de bois contenant la liqueur destinée aux libations. Dans tous les cas l'idée fondamentale ne peut être que celle de bois.

En tant que fils des eaux, Agni est *darśata*, « brillant, beau » ; comme fils des bûches il est *cirīpa*, c'est à dire, avec un double sens, sans doute dont l'un fait antithèse, « de différentes formes » ou « de différentes couleurs » et « laid » (conception qui a prévalu dans la langue classique). De plus l'épithète *cakṣya* « beau (bien vaillé?) » appliquée à la bûche (ou à l'échelle?) fait également antithèse avec *cirīpa*.

D'après M. G., *vasa* désigne par métaphore, indépendamment des bûches du sacrifice, les nuages; parce que, dit-il, il s'agit du fils des eaux; mais, comme ces eaux sont celles des libations, l'hypothèse est au moins faible.

Il considère le pade 3 comme formant parenthèse, et le traduit à la suite de M. Roth : « et les dieux mêmes, — ils étaient d'accord à cet égard, — ont honoré, etc. » Non seulement, c'est un laisser un verbe *yajmaṇ* que la valeur d'un auxiliaire, ce qui est peu conforme à son emploi habituel; mais c'est séparer, et je ne crois pas qu'on soit autorisé à le faire. L'explication de ce pade de celle du vers 1. 161, R : *nidā pītrām itā ā bāhūya dāty agre manasā van ā jagma*, qui signifie évidemment : « La mère a fait participer le père à l'ablution; il y est venu d'abord par la pensée et en esprit ».

Pour moi, le pade en question comporte deux explications parallèles correspondant à deux idées qui étaient plus ou moins présentes en même temps à l'esprit du poète :

1° On ne voit pas arriver les dieux au sacrifice; ils y viennent pourtant, mais par le désir ou la pensée.

2° Le désir, la prière, la pensée — ce qui est tout un — est l'instrument mystique par excellence. C'est par lui que le sacrifice est efficace et, en somme, que tout est possible; de là, les chevaux

qui s'attachent par le *deux* (*manayaj*) ou dont la viuesse est comparée au *deux* (*manayaj*), etc. C'est aussi le moyen dont se servent les dieux pour se rendre au sacrifice : il y viennent parce qu'ils le veulent et que leur volonté est toute-puissante.

Airpada 4, *parvatha*, que M. G. traduit par « cher », correspond, à mon avis, à l'idée contenue dans *avacasyan* et *avapatsi* (v. 1 et 8) et signifie quelque chose comme « admirable ». De plus, si *dhava* veut dire « don », *damagva* est proprement « offrir un don », et je ne crois pas qu'il y ait lieu de substituer à ce sens celui beaucoup plus vague d'« honorer », malgré que l'objet donné ne soit pas exprimé, du moins dans cette strophe.

[14]

Udhanta et bhodanu bharyitham
agasti incanta valgato na pabrita |
gadhana vadhana sudanti ave vantu
avoda diva maritani dachitadhi

« De grandes flammes suivent Agni, que son éclat rend apparent, comme de brillants éclairs : elles viennent le trouver, comme quelqu'un qui a grandi en cachette au fond de sa demeure (l'autel) ou traversé l'ambrosie dans une enceinte qui n'a pas de limites.

Premier et deuxième pada. — Agni est distingué de ses flammes (qui lui ont peut-être été apportées par les dieux). Il n'en est pas moins lumineux par lui-même, et c'est pour cela qu'elles le voient, et le suivent, s'attachent à lui. Remarque l'emploi de *bharyitha* dans un sens absolument identique à celui du vers 12 : Agni est *avoda* aux flammes qui le suivent, comme le cheval l'est au joutain qui cherche à ne pas le perdre de vue.

M. G. voit comme toujours dans l'ensemble de la strophe une comparaison entre les dieux Agni, mais sans donner d'explication en ce qui concerne le premier hémistiche. »

Il ne signale pas non plus l'intention du poète dans l'emploi de *bharyitha*.

Aux padas 3 et 4, il donne au mot *śāṭhānā* le sens d'un substantif sujet de la phrase, quoiqu'il sous-entende avec lui le verbe de la phrase précédente; il traduit le mot par « vaches à lait », et ces vaches seraient les libations, ou, au figuré, les eaux saintes.

Pour moi, *śāṭhānā* garde sa fonction de participe en accord avec *śāṭhānā* et signifie non pas « celles qui donnent le lait », mais « celles qui le boivent ». Les flammes d'Agni qui sont venues le trouver au fond de la retraite où il a grandi, « en échappent pour aller l'ambrosie, soit celle des libations que reçoit Agni lui-même, soit peut-être celle que leur apportent les dieux dans l'enceinte sans limite de l'atmosphère, en plein air. Cette essence qui n'a point de bords ou de ceinture (paradoxe) fait antithèse avec la demeure (étroite) où se cache Agni. L'*śāṭhānā* où se déploient les flammes d'Agni n'est pas autre chose que le *rajan* où il étend ses membres au vers 3, et le *śāṭhānā* au milieu duquel il grandit au vers 11.

PAUL RENSSEN.

L'UTAH

(UN ESSAI DE THÉOCRATIE AU XIX^e SIÈCLE)

Toutes les sociétés humaines, autant du moins que nous pouvons nous rendre compte de leurs origines, ont commencé par la théocratie, et ce système social, où la loi religieuse, la loi morale et la loi civile se confondent, où le prêtre est roi et le roi prêtre, a laissé des traces si profondes qu'on les découvre encore aisément dans nos organisations modernes et que la séparation du spirituel et du temporel est loin d'être parfaite, et pour toujours, accomplie. Mais, ce qu'on n'avait pas vu depuis longtemps, et ce que l'Amérique, en ces dernières années, nous a montré, c'est un état purement théocratique, se constituant de toutes pièces, en pleine civilisation, et tenant tête, durant près d'un demi-siècle, à toutes les forces d'une puissante nation. Telle a été pourtant la destinée de ce Mormonisme qui vient, paraît-il, de se soumettre enfin aux lois des États-Unis et dont, par suite, on annonce, peut-être à tort, la prochaine disparition.

L'origine de ce peuple étrange, de cette secte bizarre est curieuse à l'excès d'être absurde. Il y a en Angleterre, en Amérique, un certain nombre de personnes qui passent leur vie à chercher ce qu'ont pu devenir les « Tribus perdues de la maison d'Israël ». Si elles voulaient bien lire avec quelque attention l'écrit que les Bibles en usage chez les protestants appellent II^e livre des Rois, et que la Vulgate et les Bibles traduites de ce texte latin désignent comme IV^e livre des Rois, elles y verraient que, après la destruction du royaume d'Israël par Salsamazar, et la prise de Samarie, la population, bien réduite, détruite, fut déportée en Assyrie « sur les rives du Chabor et dans les villes » des Mèdes ». Plus tard, quelques-uns de ces émigrants par force revinrent en

Paléstinus, avec les hommes de Juda, profitant de l'édit de Cyrus ; le reste, sans doute la masse, se fondit dans la population ou se dispersa dans toute l'Asie, même en Europe, contribuant à former ces juiveries qu'au temps de l'époque chrétienne on rencontre dans presque toutes les villes importantes du monde gréco-romain. La destinée des dix tribus n'a donc rien de mystérieux, rien même de douloureux. Mais certains rêveurs, amoureux du merveilleux, trouvent cet événement historique beaucoup trop simple ; il faut, pour contenter leur imagination, que les Israélites des dix tribus, se soient secrètement, mystérieusement transportés en masse en quelque coin perdu de ce monde, en quelque pays alors ignoré, où l'on peut, en cherchant bien, retrouver leurs descendants. Pour les uns, ce pays n'est la verte Erin, et les Irlandais sont des enfants de Jacob. Pour d'autres, c'est l'Amérique du Nord.

Partant de cette idée, à laquelle très probablement il ne croyait pas lui-même, un certain M. Spaulding, un pasteur auquel sa paroisse mécontente avait, dit-on, fait des loisirs, s'amusa à écrire une sorte de roman dans lequel il racontait l'histoire des dix tribus en Amérique et comment les Peaux-Rouges en seraient les descendants. Spaulding cherchait un éditeur, et mourut, en 1816, sans l'avoir trouvé. Il avait confié son manuscrit à un imprimeur de Pittsburg (Pensylvanie) qui n'en voulut rien faire. Après sa mort, un des compositeurs de l'imprimerie s'empara du manuscrit et le communiqua à un de ses amis, nommé Joseph (familièrement Joe) Smith. Entre les mains de cet homme, l'ingénieuse élucubration de Spaulding — probablement très pauvre en point remaniée — devint un livre sacré, la Bible d'un peuple d'élus, le Livre de Moïse.

Qu'était-ce que Smith ? Les uns le représentent comme un homme ignorant, paresseux, dépourvu d'ambition et dépourvu de scrupules ; d'autres, comme un rêveur quelque peu illuminé, et dont, par conséquent, on pourrait admettre, jusqu'à un certain point, la sincérité. Peut-être était-il tout cela ensemble. Il est pourtant bien difficile de croire qu'il ait jamais ajouté foi à la fable grossière qu'il débitait. A l'entendre, une révélation divine lui aurait appris que les Peaux-Rouges d'Amérique étaient les

descendants des dix tribus d'Israël et que leurs annales étaient cachées, ensevelies dans la colline de Cumorah. Un ange l'aurait conduit en ce lieu et lui aurait remis le précieux livre, composé de plaques d'or couvertes de caractères mystérieux et inconnus ; il lui aurait en même temps remis l'instrument magique à l'aide duquel on pouvait lire ce livre : deux pierres incrustées dans l'Urim et le Thummim (noms empruntés à l'Ancien Testament : *Exode*, xxviii, 30 ; *Levitique*, viii, 8, etc.), réunies par un arc et formant ainsi une sorte de pince-nez.

Cette incroyable histoire trouva des crédules. Smith est un secrétaire. Caché derrière un rideau, il lui dictait ce qu'il lisait sur les plaques d'or à l'aide de ses lunettes magiques, ou bien tout simplement le manuscrit de Spaulding. Le résultat de cette dictée fut le Livre de Mormon, ainsi nommé d'un prophète qui, avec son fils Moroni, joue un grand rôle dans l'histoire des Israélites — Américains — Peaux-Rouges, et qui est censé être l'auteur du Livre. Bientôt imprimée (1830), cette Bible nouvelle trouva des lecteurs et des disciples, ce qui, certes, n'est pas à l'honneur de l'intelligence humaine. Comme histoire, le livre est aussi fantastique qu'indigeste ; comme dogme il est de la plus misérable pauvreté. Au fond, la seule doctrine qu'il enseigne, au dehors de nombreuses répétitions de l'Ancien Testament, — Smith, comme la plupart des Américains, connaissait assez bien la Bible, — c'est le dogme du retour prochain et visible du Christ sur cette terre. Les derniers jours sont proches : le monde va finir ; il faut que le Christ, à son arrivée, trouve pour le recevoir un peuple de saints ; ce peuple se composera des disciples du nouveau prophète, du successeur de Mormon, Joseph Smith, que Dieu a favorisé de si étonnantes révélations ; le Livre de Mormon sera son livre sacré et il s'appellera les « Saints des derniers jours ».

Smith trouva des disciples qui se groupèrent autour de lui ; en 1838, il en avait déjà quinze mille. Établi d'abord à Kirkland, dans l'Ohio, puis dans le Missouri, puis dans l'Illinois, où ils fondèrent une ville, Nauvoo, les Mormons se rendirent partout insupportables à la population. Avouglément soumis à leur prophète, mais ne connaissant que lui, ils ne tenaient aucun compte des

lois, ne respectaient aucune autorité, étant pleins d'un souverain mépris pour tout ce qui n'était pas *voins*, pour la race inférieure des *Gentils*. La rude population de ces contrées, qui étaient alors le *Far West*, n'est point patiente; les rixes rennaissent à chaque instant. En 1844, le gouverneur de l'État envoyait un détachement de milice pour rétablir l'ordre. Le prophète fut mis en prison. Que se passa-t-il alors? L'événement du 27 juin 1844 n'a jamais été bien éclairci. Selon les *Gentils*, Smith tenta de s'évader et la garde lui tira dessus. Selon les Mormons, une bande armée envahit la prison et l'assassina.

Sa mort, bien qu'elle le sacrât martyr aux yeux de ses partisans, avait peut-être marqué la fin de l'aventure, car il y avait parmi les Mormons d'ardentes divisions, et la secte n'avait trouvé pour le remplacer un homme tout à fait supérieur. C'est Loyola qui a fondé la Compagnie de Jésus, mais c'est son successeur, Laines, qui a fait des Jésuites une des puissances de ce monde. C'est Smith qui a inventé le Mormonisme, mais c'est Brigham Young qui a créé l'Utah et fait des Mormons un peuple, sur la conscience duquel il a so imprimé son cachet peut-être ineffaçable.

Young est encore bien plus difficile à comprendre que Smith. Infinitement plus intelligent, doué d'une énergie extrême, d'une volonté de fer, d'une hardiesse incroyable, il semble avoir combiné en sa personne le fanatisme d'un croyant et l'esprit pratique et quelque peu terre à terre d'un vrai Yankee. Sa passion dominante était évidemment la soif d'autorité, et jamais homme n'a exercé un pouvoir plus entier, plus indiscuté, plus absolu.

Il comprit, du premier coup, ce que Smith paraît avoir à peine entrevu, que le Mormonisme ne pourrait jamais subsister au contact de la civilisation américaine et que, pour le faire vivre et l'assurer entièrement, ce qui était tout un, il fallait l'isoler; et il conçut l'audacieux projet de transformer la secte en un peuple uniquement soumis à sa volonté, en mettant le désert entre lui et le reste du monde.

L'épine dorsale du continent nord-américain est faite par deux hautes chaînes de montagnes, à peu près parallèles, la sierra Nevada de Californie, du côté du Pacifique, les montagnes

Rocheuses, du côté de l'Atlantique. Entre les deux chaînes s'étend un plateau élevé, aride, désolé, dont la dépression est remplie par un vaste lac salé, sorte de mer Morte dont les vagues sont aussi douces et chargées de sel que celles de la mer Morte de Palestine. Une tribu de Peaux-Rouges, les Utah, parcouraient seules ces solitudes auxquelles ils ont donné leur nom. C'est dans ce désert, séparé du monde par d'autres déserts, que Brigham Young résolut de transporter les « saints ». De la sierra Nevada au Pacifique, il y a environ 1,200 kilomètres; c'est la Californie qui, en 1846, était encore presque déserte. Une distance à peu près égale séparait alors les établissements les plus avancés du Far West américain, des montagnes Rocheuses, et ces interminables plaines n'étaient parcourues que par les bandes des Peaux-Rouges. Brûlantes ou glacées selon la saison, on y mourait de soif en été, de froid en hiver; il fallait trois mois pour les traverser. Brigham Young pourtant n'hésita point. Par une épître datée du 26 janvier 1846, dix-huit mois après la mort de Smith, il fit connaître sa décision. Les Mormons obéirent. Seize cents d'entre eux partirent en avant-garde. Le reste suivit, jonchant les plaines de cadavres. Brigham Young arriva lui-même dans la vallée du grand Lac salé, en juillet 1847, et l'année suivante le gros des Mormons y était établi.

Le gouvernement fédéral vit cet exode d'un très bon œil. Les Mormons avaient causé bien des difficultés, que leur départ semblait résoudre, et le peuplement de l'Utah, halte naturelle entre le Far West et la Californie, n'était pas pour lui déplaire. Dès 1839, l'Utah fut constitué par le Congrès comme territoire. A ce titre il relevait directement de l'autorité fédérale, il appartenait aux États-Unis et aurait dû être gouverné par des fonctionnaires fédéraux. Il ne fut pourtant aucunement question d'y envoyer personne. Brigham Young, avec le titre de prophète, y régnait en maître absolu. On lui conféra le titre de gouverneur, qui n'ajoutait rien à son autorité mais sauvait quelque peu les apparences.

Pendant les années qui suivirent, les échos des montagnes Rocheuses envoyèrent aux États-Unis les bruits les plus discor-

dants. Deux versions, entièrement contradictoires, avaient cours sur l'état des choses dans l'Utah. Les uns, les Mormons, dépeignaient le nouveau territoire comme un véritable paradis où régnaient l'abondance, la paix, le parfait bonheur et la pure moralité. Les autres le représentaient comme un enfer, où, sous le joug d'une effrayable tyrannie, les mœurs étaient détestables, et où se commettaient des crimes sans nom. On serait tenté de croire que les deux peintures sont également fausses, étant l'une et l'autre également exagérées. Il semble au contraire qu'elles étaient vraies toutes deux.

Sous l'impulsion puissante et habile de leur chef, les Mormons ont opéré dans l'Utah de véritables miracles. Ils ont défriché, planté ce sol ingrat; ils l'ont fertilisé par des irrigations admirablement entendues; ils ont bâti des villes, des villages, tracé des routes, exploité les mines et conquis rapidement un haut degré de prospérité matérielle. La plupart d'entre eux venaient des classes les plus misérables et les plus ignorantes de la population américaine et européenne. Transportés dans l'Utah, obligés au travail, mais devenus propriétaires; ayant leur maison, leur champ à eux; ne payant guère d'impôt, sauf la dîme pour les chefs de l'Eglise; n'ayant à supporter aucune charge militaire, arrivant vite à un degré de bien-être qu'ils n'avaient jamais connu, ils se trouvaient parfaitement heureux. Sans doute, le niveau intellectuel était des moins élevés, l'instruction réduite à ses éléments pratiques les plus simples, le culte, à des observances nullement érudites; mais ces gens n'avaient jamais eu des hommes intellectuels bien lettrés et leur amour-propre était flatter quand leur prophète, leurs anges, leurs apôtres leur disaient qu'ils étaient les « Saints » infiniment élevés au-dessus du reste des hommes, destinés à régner sur le monde avec le Christ, dès qu'il reviendrait.

Tout autre était le sort des *Gentils*, des immigrants, non Mormons, qui se fourroyaient dans l'Utah poussés par l'humour vagabonde qui porte l'Américain toujours en avant, attirés par le renom de prospérité du nouveau territoire. Young, au début, prétendait maintenir une séparation absolue entre son peuple et

le reste du monde. On dit qu'il avait pris à sa solde les Peaux-Rouges et les lançait sur les Gentils. Il est certain qu'il avait formé une colonne volante, la bande des Douze, les « Anges destructeurs », chargés d'interdire l'entrée de l'Utah à tout ce qui n'était pas Mormon. On a peut-être exagéré les crimes qu'ils commirent; mais, qu'il y ait eu des massacres, par exemple celui d'une caravane qui traversait simplement l'Utah pour se rendre en Californie, cela est trop certain. Brigham Young, lui-même, fut impliqué dans cette affaire et, plus tard, mis en jugement. Sa culpabilité ne peut être judiciairement établie; mais pour les juges impartiaux elle ne faisait point doute.

Pire encore que celui des *Gentils*, était le sort des apostats. Young étant prophète, n'agissant que d'après les ordres divins, lui désobéir n'était se rebeller contre Dieu même. La loi civile et la loi religieuse ne faisaient qu'un; tout crime était un péché et tout péché un crime; le péché par excellence, aux yeux de tout sectaire, c'est l'apostasie; pour les Mormons c'était la plus grande des crimes, le plus digne de mort; le coupable devait être retranché et plus d'un malheureux a payé de sa vie la tentative d'échapper à la tyrannie du prophète.

Ce même besoin de s'isoler explique cette incroyable résurrection de la polygamie qui caractérise la société mormone. Quel en est l'inventeur? Les fils de Jos Smith, chef d'une secte mormone dissidente et monogame qui subsiste encore, non dans l'Utah, où jamais elle n'a été admise, mais dans les Etats de l'Ouest, soutiennent que leur père n'a jamais recommandé la polygamie. On leur oppose des documents qui semblent concluants, notamment une *révélation* publiée par Smith, en juillet 1843. Toujours est-il que c'est sous le gouvernement de B. Young que la polygamie est devenue pour les Mormons une institution sacrée, moralement obligatoire pour ceux auxquels leurs ressources permettant d'entretenir plusieurs femmes, et dont la pratique est regardée comme constituant un degré supérieur de sainteté. Si le simple fidèle n'a le plus souvent qu'une femme, parce qu'il n'en peut trouver plusieurs et ne serait pas assez riche pour les entretenir, le dignitaire ecclésiastique, l'Ancien, l'Ange, l'Apôtre

est polygame; plus il s'élève dans la hiérarchie, plus il se marie: Young eut vingt-sept femmes et une vingtaine d'enfants.

On a dit parfois que l'explication de ce phénomène est à chercher uniquement dans les appétits grossiers de la bête humaine, et que Young fit de la polygamie un dogme, pour pouvoir se livrer sans remords et sans frein à ses passions. L'explication nous paraît tout à fait insuffisante. Si ce n'était fort irrespectueux, nous serions tenté de dire que la polygamie a joué chez les Mormons le même rôle que, dans l'Eglise catholique, l'institution diamétralement opposée du célibat. Les papes ont voulu un clergé célibataire, pour qu'il fût plus séparé du monde et plus soumis. Brigham Young a voulu le Mormon polygame, afin de l'avoir isolé et soumis. Il a fait de la polygamie un dogme parce que tout est dogme dans une théocratie. Mais ceci n'est que la forme; le but, c'était d'élever une barrière infranchissable entre le Saint et le Gentil et de séparer à jamais le peuple mormon du monde américain.

Des événements que nul n'avait prévu déjouèrent tous les calculs du prophète. En 1848, les Etats-Unis s'annexaient la Californie, enlevée au Mexique; bientôt on y trouvait l'or; un vaste courant d'émigration s'établissait à travers toute la largeur du continent: les plaines du *Far West* d'une part, la Californie, de l'autre, se peuplaient rapidement, aux sentiers des caravanes succédait une route de poste, puis le chemin de fer qui a mis San-Francisco à sept jours de New-York. La civilisation américaine menait ainsi des deux côtés à l'assaut du mormonisme. Dès que le contact s'établit, les vieilles luttes recommencèrent. Les plaintes des Gentils devenaient chaque jour plus vives et, dans ce territoire qui était censé appartenir aux Etats-Unis, l'autorité fédérale était absolument inconnue. Dès 1857, le gouvernement dirigeait vers l'Utah deux mille hommes de ses troupes. Young s'était mis en défense et avait fortifié les passes des montagnes Rocheuses. Soit répugnance à ouvrir les hostilités, soit plutôt qu'ils ne se sentissent point en force, les Américains se repliant et, obligés d'hiverner dans les plaines, faillirent y périr de froid. L'année suivante, les troupes fédérales pénétrèrent dans l'Utah;

leur présence empêchait sans doute bien des excès, elle assurait la sécurité des fonctionnaires fédéraux, mais Young n'en conservait pas moins l'empire absolu sur son peuple.

Un gouvernement européen aurait pu, peut-être, trancher dans le vif, mettre Brigham Young et ses acolytes en prison et imposer aux Mormons, *mauvais militaires*, une administration composée de Gentils. Aux États-Unis cela était impossible. Les fonctions sont électives; les Mormons, étant les plus nombreux, ne nommaient que des Mormons; les élections étaient purement actives, le peuple votant invariablement pour ceux que les chefs avaient choisis; Young restait ainsi souverain, sans que les fonctionnaires fédéraux y pussent rien. La justice même était paralysée. Le jury, toujours en majorité mormon, ne trouvait jamais qu'un Mormon fût coupable, et jamais un Mormon ne témoignait contre un Mormon. C'est pourquoi, quand Brigham Young fut traduit en justice, comme nous l'avons dit plus haut, il fut impossible d'établir sa culpabilité, dont personne ne doutait.

C'est ici l'un des effets les plus frappants et les plus fâcheux de la théocratie; elle déplace, elle fausse toutes les notions du bien et du mal. Le gros du peuple mormon est certainement composé d'honnêtes gens et ce peuple est soumis par ses chefs à une discipline assez sévère. On s'accorde à représenter le Mormon comme laborieux, économe et rangé, exempt, ou à peu près, de ces vices grossiers : débauche, ivrognerie, amour effréné du jeu, auxquels s'abandonnent trop souvent le pionnier, le mineur, le chercheur d'or américain. En général, le bon ordre et la décence extérieure règnent dans l'Utah.

Mais ce Mormon qui semble ainsi pouvoir être donné comme un modèle, n'a d'autre règle du bien et du mal que la parole de son prophète qu'il regarde comme inspiré, et les ordres de ses chefs. Il n'hésite pas une minute à se parjurer en justice, pour empêcher un de ses frères, fût-il cent fois coupable, d'être condamné par les Gentils, et, s'étant parjuré, par ordre de ses chefs, il ne se croit pas moins honnête pour cela.

On comprend qu'en face de pareilles gens l'acte était d'atermoyer et d'attendre. Puis vint la guerre civile (1861-65) qui

absorbée toute l'énergie et toutes les pensées des hommes du Nord.

Quand les États-Unis eurent reconquis leur intégrité et passé les blessures d'une lutte si longue et si acharnée, la question mormonne revint à l'ordre du jour et la lutte recommença entre le gouvernement fédéral, soutenu, poussé par l'opinion publique, et la théocratie mormone. Les circonstances étaient devenues un peu moins défavorables; malgré les efforts des chefs mormons, un grand nombre de Gentils s'étaient fixés dans l'Utah; ils commençaient à former une minorité respectable qui servait d'appui aux fonctionnaires fédéraux. Ce ne fut cependant qu'après la mort de Brigham Young (1871) que le Congrès entreprit sérieusement de détruire le Mormonisme. La loi Edmunds, ainsi désignée parce que c'est un sénateur de ce nom qui en avait pris l'initiative, déclara déchus de leurs droits de citoyens, et passibles de peines sévères, les polygames. C'était viser l'ennemi à la tête; car il n'y a guère de polygames dans l'Utah que les chefs. L'application de la loi fut difficile et laborieuse. Il fallait d'une part réviser les listes électorales pour en rayer les noms de tous les polygames; de l'autre, poursuivre en justice tous ceux qui s'étaient rendus coupables de ce crime. Confias à des fonctionnaires fédéraux, la première opération put s'accomplir sans trop de peine, bien qu'elle ait donné lieu aux réclamations les plus passionnées. Mais les poursuites judiciaires se heurtaient à de bien autres obstacles, la autorité publique ne suffisant pas pour envoyer un homme en prison et les Mormons se faisant un devoir et une gloire de tromper la justice. A leur opiniâtreté il fallut opposer une persévérance égale. Un seul chiffre suffira pour faire apprécier les difficultés contre lesquelles luttèrent les juges fédéraux. La polygamie était pour les Mormons un dogme sacré; la vie du polygame était regardée comme constituant un état de sainteté supérieure, dont on pouvait à bon droit se glorifier, et nombre de Mormons, les chefs surtout, au vu et au su de tous, avaient plusieurs femmes. Cependant, au commencement de janvier 1887, cinq ans après la promulgation de la loi Edmunds, le nombre des condamnations prononcées ne s'élevait

qu'à deux cents. Il est vrai que trois cent cinquante Mormons, qui avaient eu la maladresse de se laisser prendre, attendaient, en prison, que la justice eût achevé d'instruire leur affaire qui traînait faute de preuves, et qu'un millier d'autres avaient pris la fuite, ou se cachaient, leur arrestation étant ordonnée. Tous les personnages importants, tous les chefs de la hiérarchie mormone avaient été de la sorte forcés de disparaître, et cependant, du fond de leur retraite, ils continuaient à gouverner leur peuple.

En 1887, le Congrès voulut frapper un nouveau coup. Il prononça la dissolution, non pas, comme on l'a dit, de la secte mormone, mais de deux corporations, de deux sociétés financières créées par les Mormons, la première en vue de subvenir aux frais de leur culte, l'autre pour défrayer les missions mormones, et subvenir aux frais de voyage et d'établissement dans l'Utah, des malheureux qu'elles réussissent à convertir. Cette loi donna lieu à de très vives discussions. Ses adversaires soutenaient qu'elle violait le principe souverain de la liberté de conscience et de culte, et que les Mormons, comme toute autre secte, avaient droit de s'organiser pour réunir les ressources nécessaires à la célébration de leur culte et à la propagation de leurs croyances. Les partisans de la mesure répondaient que, si les Mormons voulaient jouir des droits qui appartiennent à tout citoyen américain, ils devaient commencer par se soumettre aux lois des États-Unis, mais qu'ils ne pouvaient, à la fois, s'insurger contre les lois qui leur déplaisent et réclamer le bénéfice des autres. La loi fut votée, la dissolution des corporations mormones fut prononcée. Il ne semble pas qu'elle ait produit grand effet. L'exécution de la mesure présentait des difficultés plus grandes encore que la répression de la polygamie; l'argent n'est jamais bien difficile à cacher.

Cette longue lutte a fini cependant par laisser la constance des Mormons; d'autant que, peu à peu, les choses se sont modifiées dans l'Utah. L'envahissement du pays par les *Gentils* a amené entre les Mormons et la population non mormone des relations dont le contre-coup se fait sentir; il se manifeste parmi la jeu-

grosses masses des besoins intellectuels et des velléités d'indépendance inconnus aux émigrants que guidait Brigham Young : elle n'accorde plus une foi implicite aux révélations que prétendent recevoir ses chefs. Les jeunes filles mormones ne regardent plus comme un privilège d'épouser un homme déjà en possession de quatre ou cinq femmes et répugnent au contraire à de telles unions. Les chefs, d'autre part, se lassent de vivre en proscrits, traqués par la justice; ils ont donc pris la résolution de se soumettre; ils capitulent.

Le 24 septembre dernier, le président actuel de la secte, Woodruff, a publié une proclamation portant que désormais la pluralité des femmes est interdite aux Mormons. Bien entendu, cette décision est donnée comme résultant d'un ordre divin, d'une révélation; c'est du moins ce qu'a déclaré l'un des chefs, Cannon, le même, croyons-nous, qui avait tenté de se faire admettre au Congrès, comme délégué de l'Utah, et avait été exclu comme polygame. La soixante-unième conférence de l'Eglise mormone, réunie le 6 octobre à Salt-Lake-City, a ratifié la décision de Woodruff. Cannon a expliqué à cette assemblée qu'elle avait été dictée par le Tout-Puissant. Sans doute la polygamie est chose sainte; elle avait jadis été prescrite par Dieu; mais les Etats-Unis n'en veulent pas et ils comptent soixante millions d'habitants. On ne résiste pas à soixante millions d'hommes; il faut donc se soumettre : Dieu l'a reconnu et ordonné. On voit que la fiction théocratique est maintenue jusqu'au bout, et jusqu'au point où elle mène à la faillite; les prophètes mormons couvrent leur retraite en affirmant que c'est Dieu lui-même qui capitule, ayant reconnu que les Américains sont trop nombreux et qu'il ne peut tenir tête à soixante millions d'hommes.

Mais est-ce bien une capitulation, ou bien les chefs mormons n'auraient-ils pas tout simplement fait ce qu'on appelle, en termes familiers, « changer son fusil d'épaule » ? La résolution qu'ils viennent de prendre a tout le caractère d'une manœuvre politique. L'Utah a depuis longtemps dépassé, et de beaucoup, le chiffre de population exigé pour qu'un territoire soit constitué en Etat, et que son étoile s'ajoute à toutes celles qui scintillent sur la ban-

nière américaine. Depuis longtemps, les Mormons demandent que leur pays soit reconnu comme État. Ils pourraient en avoir une. L'autonomie, l'indépendance de chacun des États de l'Union est, on le sait, presque complète; elle s'étend jusqu'aux questions sociales et même constitutionnelles. Longtemps les États du Sud ont pu maintenir l'esclavage, à titre d'institution particulière. Pour abolir l'esclavage, il a fallu introduire un amendement à la constitution fédérale. Cette année, même, le Wyoming, qui était Territoire, a été admis comme État. Comme Territoire il avait concédé le droit de vote aux femmes; aussi bien pour les élections politiques que pour les autres; il a été admis par le Congrès, comme État, sans qu'on lui ait demandé de modifier cet article de sa constitution, et les femmes du Wyoming sont les seules au monde qui aient droit de voter pour la nomination des députés et sénateurs. Si l'Utah avait été élevé au rang d'État, alors que sa législation particulière autorisait la polygamie, le Congrès n'aurait plus eu aucun moyen de l'abolir; du moins, la chose serait devenue singulièrement plus difficile; aussi tous les efforts des Mormons sont restés vains. Ils viennent d'abolir la polygamie, parce qu'ils ont reconnu que, tant qu'elle subsisterait, leur pays resterait simple Territoire, gouverné par le Président des États-Unis, et qu'ils espèrent, en prenant cette mesure, faciliter sa transformation en État, se débarrasser ainsi des fonctionnaires et des juges fédéraux et échapper à la tutelle du gouvernement. Alors leur théocratie évangélique, menacée, pourrait ressusciter et les chefs pourraient retrouver l'absolu pouvoir qu'ils exerçaient jadis.

C'est là, peut-être, un rêve; mais c'est peut-être aussi un danger. Rien ne dit que si le pouvoir revenait aux sectaires, qui sont encore aujourd'hui en majorité dans le pays, et qui y seraient maîtres s'il était indépendant, la polygamie ne reparaitrait pas. Sans doute elle ne pourrait jamais être inscrite dans la législation; mais elle reste pour le vrai Mormon un dogme saint, et pourrait bien être pratiquée, plus ou moins secrètement, peut-être sur une aussi large échelle que jadis. La bonne loi des Mormons, toutes les fois qu'il s'agit de leurs relations avec les *Gentils*, est des plus vus actes; leur renonciation officielle à la

polygamie n'inspire qu'une confiance des plus médiocres, et les gens avisés estiment que le Congrès agira sagement en laissant l'Utah rester simple Territoire, jusqu'au jour où les non-mormons y seront devenus la forte majorité.

Ce sera prudence ; car, on le voit, l'idée théocratique, une fois implantée dans les esprits, s'y montre singulièrement tenace. Brigham Young a fait ce qui semblait impossible au xix^e siècle ; il a créé un peuple de « Saints », une société purement théocratique, ne connaissant de loi que la parole de ses apôtres, inspirée de Dieu. Son œuvre est loin d'être détruite, malgré les coups qu'elle a reçus, et le temps seul en aura lentement raison.

ÉTIENNE COQUEZ.

UNE NOUVELLE « VIE DE JÉSUS »

H. P. DUBOIS. — *Jésus-Christ*. — 2 vol. grand in-8 de 483 et 456 pages. — Paris, 1891, Librairie Plon.

I.

Le livre du R. P. Didon a été pour nous une grosse déception. Nous l'attendions avec quelque impatience. On parlait depuis assez longtemps de sa prochaine apparition et même, en termes pleins de confiance, on menaçait les partisans de la libre critique d'une réfutation magistrale, définitive, qui mettrait pour jamais à néant leurs prétentions et leurs hérésies historiques. Le Révérend Père était de ceux qui savent saisir les taureaux par les cornes et les terrasser. De peur que des études solitaires, mal éprouvées par le contact immédiat avec ses adversaires, ne laissent de côté quelques livres importants des problèmes à résoudre, il avait été, comme les saints d'autrefois, affronter jusque dans son antre le dragon dévorant. Et il en était revenu rapportant la victoire dans les plis de sa robe, comme saint Romain, de rouennaise mémoire, quand il ramena la Gargouille attachée à son étale et le tenant comme un petit chien. Les exégètes et les critiques rationalistes n'avaient donc qu'à se bien tenir. La mission du robuste dominicain allait aplatis leurs livres avec leur superbe, et ce serait fini. La première moitié de ce siècle avait vu démolir le Christ de la tradition par les mains boucocrates d'un Strauss; la fin du même siècle verrait la restauration du Christ-Dieu accomplie par le Père Didon.

En peu d'expérience des discussions de ce genre nous empêchait de partager ces espérances. Trop ami de la vérité en soi pour craindre, nous l'étions assez pour désirer que la voix d'un défenseur attiré de la tradition, bien au courant des questions et partageant, sinon nos idées, du moins notre sentiment des difficultés posées par les textes eux-mêmes, se fit entendre au milieu des systèmes divers qui se partagent à cette heure les préférences de la critique historique. Pour ma part, je professais (et je professe toujours) le respect le plus sincère pour la personne du Paradidon. Comme tout le monde, j'admire son talent de prédicateur. Je savais, comme tout le monde aussi, que cette voix éloquente avait été momentanément condamnée au silence par des supérieurs qu'inquiétaient certaines hardiesse de pensée individuelle. Cela n'était pas pour le diminuer dans mon estime; et comme pourtant il était notoire que cette mesure de discipline, prise avec la plus entière soumission, n'altérait en rien les convictions catholiques ni l'entier dévouement à son Église du féminent orateur, je pensais bien que sa *Vie de Jésus* serait marquée au coin de la plus pure orthodoxie, tout au moins d'intention. Mais encore une fois cette prévision était tout le contraire d'un préjugé contre l'ouvrage annoncé.

On nous disait que, par excès de scrupules, il avait voulu voir de près les écoles du pestilence, je veux dire les universités allemandes. Hélas! il aurait pu défer la pestilence ailleurs encore, en Hollande par exemple, et en Suisse. L'Angleterre et même la France pouvaient offrir aussi à ses perquisitions des foyers remarquables d'infection. Ce qui m'inquiéta passablement quand on m'apprit son retour, c'est que son séjour avait été bien peu prolongé. Cela me rappelait malgré moi cette grande dame qui joua un rôle fort en vogue dans la haute société conservatrice et dévote du dernier Empire. Cette dame, née dans l'église grecque-orthodoxe, s'était convertie au catholicisme romain, et, pour expliquer sa conversion, elle aimait à dire qu'elle s'était confinée pendant trois mois à la campagne, loin du bruit, loin du monde, pour s'enfoncer dans la lecture des Pères de l'Église. Trois mois! Pour étudier de pareils infatigables! Cela touchait à la grâce surnaturelle.

Le livre, objet d'une si vive attente, a paru, et mes craintes ont été dépassées. Il n'est pas possible de tirer des traits plus insuffisants contre un hydro dont les cent têtes n'ont pas même besoin de repousser, car pas une seule n'est abattue. Le *Vie de Jésus* du P. Didon pourra fleurir parmi les livres d'édification à l'usage des croyants de son Église, dont aucune question de l'ordre critique n'a jamais troublé la foi : sa valeur scientifique est nulle, absolument nulle. Elle demeure même au-dessous de celle du *Vie de Jésus* du bon Noumlet, qui, pourtant, passait depuis longtemps aux yeux des chrétiens pour une œuvre vieillie, inférieure aux exigences de la science du temps présent.

La sévérité de ce jugement concerne uniquement, je me hâte de le dire, le fond scientifique du livre nouveau. La forme est bien supérieure, quand même, à la lecture, on pourrait se plaindre d'une monotonie fatigante. Cette forme est en effet d'un *lectus à l'autre* « oratoire », sauf dans les appendices, où elle l'est encore trop, et dans un petit nombre de paragraphes où elle se pille du mieux qu'elle peut, et ce n'est guère, aux conditions d'une discussion vraiment critique. C'est un panégyrique permanent de Jésus, considéré, lui-même, adoré comme Dieu. Par conséquent, tout est admirable, tout est divin, tout est sublime, proclamé tel avant, pendant et après tous les épisodes racontés, et nous même, pour qui la personne de Jésus est toujours la plus belle et la plus admirable de l'histoire, nous n'avons pu nous défendre d'un sentiment désagréable de satiété en lisant cette complaisante apothéose. La beauté, si riche en elle-même, des évangiles est certainement une des raisons de leur puissance. La sublimité déroulée en deux gros volumes in-8°, c'est bien long. C'est sans doute un effet de notre faiblesse d'esprit; mais décidément nous avons de la peine à contempler le sublime, sans desespérer, si long de 500 pages et plus.

Cela ne nous empêche pas de reconnaître que, parmi ces pages, il en est de fort belles, de très éloquentes. Certaines descriptions, vivantes par les expériences de l'auteur, qui a visité en détail la Palestine, pourraient être détachées avec avantage pour figurer dans des anthologies. C'est même, je le crains, ce côté esthétique,

littéraire, de ses œuvres (à part quelques répétitions ou redondances qu'une plume plus sobre eût évitées) qui a fait illusion à l'auteur lui-même sur la valeur scientifique de son travail. Il est véritablement de ceux qui prennent au beau mouvement d'éloquence, d'indignation ou d'attendrissement, pour un argument. Le prédicateur se perdait constamment sous le commentateur et l'exégète. Il y a chez lui deux parties pees. La première, c'est de se tenir scrupuleusement au plus près de la tradition orthodoxe; le second, c'est de préférer toujours, dans les limites elles-mêmes de cette tradition, le plus de vue qui se prête le mieux au développement oratoire. On a reproché à M. Renan de subordonner trop souvent la rigueur de l'historien aux entraînements de l'artiste. Mais, en comparaison du P. Didon, M. Renan est un critique d'une sévérité implacable, un puis d'érudition technique, et peut-être doit-il à ce contraste, si frappant dans toutes ses œuvres d'histoire religieuse, l'effet ravissant de ces pages où l'érudit laisse quelque temps la parole à l'esthéticien consommé. Avec le P. Didon, on continue n'est pas à redoubler.

Le caractère spécial de cette *Œuvre* nous interdit de discuter à fond la thèse centrale que l'œuvre du P. Didon voudrait établir. On voulu, de son propre aveu, faire servir aux exposés de la vie de Jésus à la démonstration de sa divinité comprise comme la comprend la tradition catholique, et indirectement à l'apologie de l'autorité divine de l'Église, ou, plus exactement, de la hiérarchie sacerdotale dont il attribue à Jésus la fondation. Nous ne pourrions ici discuter la validité de cette double démonstration sans mettre le pied sur le domaine des controverses confessionnelles que nous tentons d'éviter. Mais, sans nous pencher sur le fond du débat, nous pouvons examiner au point de vue purement historique et critique la manière dont l'auteur dominicain a tâché de résoudre les questions de critique et d'histoire qui se posaient sur ses pas, pour autant, du moins, qu'il s'est aperçu de leur existence. Car c'est en vain que les lecteurs initiés aux problèmes de l'histoire évangélique chercheront dans ces deux gros volumes la solution proposée par le Révérend Père à plusieurs des questions qui les préoccupent le plus.

II.

Nous pensons, en effet, ne valant pas l'accuser de s'être ra-diplomatiquement, que le P. Didon est un de ces esprits qui, par nature, sont d'avance braillés avec la critique historique. Sa probité théologique a fait qu'il en a compris, en gros, la puissance, qu'il a vu le tort immense qu'elle pouvait faire aux causes qui lui sont les plus chères, qu'il était indispensable d'avoir raison de son action déléguée, que pour l'attaquer il fallait la connaître, et il a fait de son mieux pour se mesurer avec elle en connaissance de cause. C'est très honorable et très courageux, d'autant plus courageux qu'il est l'esprit le moins fait du monde pour se rendre un compte exact des procédés de la critique, de ses intentions réelles et du genre de liberté qu'elle revendique si justement.

Controversiste militant, porteur de la conviction, antérieure chez lui à tout examen scientifique, d'être l'organe d'une vérité qui s'impose par son raisonnement vainqueur à tout homme bien constitué et bien disposé, il n'a pas su voir dans la critique historique autre chose qu'une subtile dont il fallait dépouiller sur tous les points le caractère coupable et l'aliénité révoltante. Quand on n'est pas de son avis, ou plutôt de l'avis de sa tradition, et l'on n'est pas au moins, on est un orgueilleux ou un impie. Ce jugement peu aimable a été d'un tort à l'autre du livre, et sans que l'auteur se doute un seul instant que ses adversaires pourraient très facilement se servir du même genre d'argumentation. On n'en serait pas plus avancé, et le mieux serait sans contredit de laisser aux jeunes séminaristes cette façon trop commode de valater ses adversaires. Quand on sait combien de labeurs épiques, combien d'intelligences d'élite, combien d'existences consacrées tout entières à la poursuite désintéressée de la vérité, ont concouru à édifier le monument encore inachevé de la critique historique des livres de la Bible, on ressent involontairement quelque mauvaise humeur en voyant avec quel dédain superficiel, avec quel sang-froid étourdi, un ecclésiaste reli-

gieux se permet de traiter les autres dans un genre d'expédition qu'il admettrait de loin sur tout autre terrain.

Mais réfutons cette impression, et malheur notre jugement par quelques exemples significatifs.

III

Tous ceux qui ont abordé scientifiquement l'étude de la vie de Jésus, par conséquent celle des évangiles, les seuls documents de quelque étendue qui puissent nous renseigner à cet égard, avant qu'il soit avant tout se faire une opinion sur la question du quatrième évangile, dit de Jean. Car, selon l'idée qu'on se fait de ses rapports avec les trois premiers, cette histoire affecte des contours tout autres et recèle des emblems très différents.

Les trois premiers évangiles (Matthieu, Marc et Luc), dits aussi *synoptiques* à cause de leur parallélisme, sont constitués sur un même plan fondamental. Le ministère public de Jésus est circonscrit dans la Galilée; le Maître prend à la fin la résolution d'aller à Jérusalem pour solennellement la question du royaume de Dieu, tel qu'il le conçoit, au centre même de la théocratie juive. Là, et après quelques heures d'un succès relatif, il vient se heurter contre la malveillance de l'autorité religieuse et, victime de la coalition des préjugés frondeurs, d'une pharisaïsme et routiniers, d'un traditionalisme étroit et de calculs politiques, il meurt crucifié. Après quoi, les trois livres, malgré d'étonnantes divergences, s'accordent à raconter, chacun à sa manière, le fait même de la résurrection du sublime martyr. Le caractère commun à ces trois premiers évangiles est celui qu'on appelle « *anecdotique* ». Peu de réflexions, peu de commentaires. Les faits et les épiques sont racontés très simplement, on peut ajouter très naïvement, avec des ressemblances littérales et des divergences peu moins saillantes, de manière à donner de la vraisemblance (nous ne disons pas de la exactitude, à l'opinion de ceux qui ont admis l'existence antérieure d'une tradition populaire, orale et fragmentaire,

dont ces trois évangiles auraient été, à divers degrés d'exactitude et d'extension, la fixation écrite. Mais, de plus, ces phénomènes de rédaction, ces ressemblances littérales et ces divergences, s'expliquent depuis longtemps par la supposition qui leurs auteurs ont reproduit ou utilisé des sources écrites antérieures, et on croit retrouver les deux principales dans un proto-Marc, peu différent de notre Marc actuel; puis, dans une collection d'enseignements de Jésus, réunis par l'apôtre Matthieu, et qui, reproduits plus complètement par le premier évangéliste que par les deux autres, aurait donné son nom distinctif à son livre. Mais, plus nous avançons dans cette brève description des synoptiques, plus nous risquons de pénétrer sur les domaines contestés. Ce qui est indiscutable, c'est le caractère commun des trois livres quant au cadre historique de la vie de Jésus et quant à la manière toute simple et populaire de raconter ce qu'ils savent de la vie de Jésus. La métaphysique ne les embarrasse guère. Si l'un n'avait sur l'histoire de Jésus d'autres documents que ces trois synoptiques, il ne pourrait élever question ni de sa existence avant sa venue sur la terre, ni de son égalité d'essence et d'attributs avec Dieu. Les trois auteurs ne combattent pas ses doctrines, ils ne les connaissent pas.

Il en est tout autrement du quatrième évangile, celui que la tradition attribue à Jean, le pêcheur de Bethsaïda. Dès la première ligne nous sommes en pleine métaphysique transcendante. La théorie d'un Logos ou d'un Verbe, d'essence divine, auteur intermédiaire de la création, subordonné au Père, mais son délégué plénipotentiaire et le dépositaire de ses perfections, révélateur de toute vérité parée qu'il en est la source unique et en quelque sorte la condensation; cette théorie, dont il serait difficile de contester l'origine parvenue avec celle de *jeûn alexandrin Philon*, est exposée dès la première page et sert de prologue à tout ce qui suit. Ce qui sépare l'évangéliste de son prédécesseur d'*Alexandrie*, c'est que le Verbe de Philon n'est individualisé par rien une personne humaine unique; tandis que le Verbe du quatrième évangile « s'incarne », devient homme dans la seule personne de Jésus. Tout le reste du livre aura pour objet de faire passer la

théorie dans la réalité, en montrant la séparation qui va s'opérer pendant la «*semaine du Verbe*» entre les «*enfants de lumière*», spontanément attirés vers celui qui concentre en lui-même la lumière du monde, et les «*enfants des ténébre*» qui, par un effet réciproquement contraire de leur nature, repousseront son influence et s'endurciront dans leur antipathie jusqu'à vouloir supprimer par une mort violente celui qui soulève leur animosité instinctive. Cette philosophie de l'histoire évangélique s'appuie sans doute sur quelques grands traits communs aux quatre évangiles, tels que l'hostilité de la majorité du peuple juif et de ses chefs religieux, la mort sur la croix et la résurrection de Jésus : mais, le plus souvent, elle met en avant, pour se justifier, des faits et des discours qui forment le contraste le plus complet avec les récits des synoptiques. Et, chose importante à noter, ces additions et ces transformations sont régulièrement de nature à faire de l'histoire évangélique la démonstration continue de la théorie philosophique tout à l'heure esquissée. D'abord ce n'est pas la Galilée, cette province escarpée, qui est le théâtre ordinaire de la prédication itinérante de Jésus, c'est la Judée et la capitale juive, Jérusalem. On se voit, en fait de miracles de premier ordre, inconnus des premiers évangélistes, mais dont l'importance réside bien moins dans leur caractère surnaturel que dans leur signification morale et symbolique. Le langage de Jésus est tout autre. Il parle de la Loi juive et des Juifs comme de choses et de gens auxquels il est personnellement étranger. Il y a des interventions ou des modifications de dates qui surprennent ceux qui ne se rendent pas compte de l'idée maîtresse qui dirige toute la composition. Par exemple, les synoptiques racontent l'expulsion des vendeurs du Temple comme un acte accompli par Jésus à la fin de sa carrière, lors de son entrée messianique à Jérusalem. Le quatrième évangéliste place cet épisode au commencement de son ministère, lors du premier de ses multiples séjours à Jérusalem. D'après les synoptiques, la veille de sa mort, Jésus a mangé la Pâque juive avec ses disciples; d'après le quatrième évangile, qui fait aussi mention d'un repas suprême, la Pâque ne devait être mangée que le soir même du jour où Jésus fut crucifié et son

dernier repas ne fut pas pascal. Car lui, en effet, qui était la véritable Pâque, et il faut que son immolation coïncidât avec celle de la Pâque typique. Les enseignements de Jésus dans cet évangile sont presque toujours d'une grande élévation, parfois un peu trahissants et d'une préclaire médiocrité; mais il faut surtout observer qu'ils se rapportent à peu près exclusivement à lui-même comme au détenteur unique, absolu, de toute vérité, de tout salut, comme à l'objet, seul légitime, de toute foi efficace. Cela du reste est tout à fait d'accord avec la théorie du poète. Il n'y a pas, il ne peut y avoir ni écrité ni salut en dehors du Verbe de Dieu, et ce Verbe, c'est lui. Un passage comme celui qui suppose qu'on peut parler contre le Fils de l'homme et être l'objet du pardon divin (*Matth.*, xi, 32; *Luc.*, xii, 10) serait absolument inadmissible dans le quatrième évangile. Ce livre est donc la mise en évidence du conflit qui doit fatalement éclater entre le Verbe incarné, qui est Dieu, et les hommes de l'énigme; mais il arrive parfois que, dans les exposés que Jésus fait de sa doctrine selon cet évangile, on ne saurait marquer l'endroit où Jésus cesse de parler et où l'évangéliste continue (par exemple, iii, 10-21). Il serait trop long d'énumérer tous les faits de détails qui, joints à la discordance des cadres historiques et de l'horizon théologique, ont amené un grand nombre de savants modernes à stipuler que, dans le quatrième évangile, l'histoire de Jésus a été modifiée considérablement en vue et au service d'une théorie théologique. Nous n'avons pas à prendre parti en ce moment pour ou contre cette conclusion. Nous avons seulement tâché de mettre sous les yeux des lecteurs l'état de la question, et nous pensons qu'ils en viendront tous, quelle que soit leur solution préférée, qu'en un sens, avant d'écrire une histoire de Jésus-Christ, poser trop soigneusement les termes du problème. De la solution dépend toute l'orientation à donner au récit. Il est impossible que les deux représentations soient également exactes. Il faut de toute nécessité subordonner l'une à l'autre, interpréter celle qui s'éloigne le plus du modèle par celle qui s'en rapproche. En un mot, dans l'état actuel de la critique, c'est une discussion qui s'impose forcément. Des livres entiers,

d'un grand mérite scientifique, ont été consacrés à résoudre la question. Je m'attendais par conséquent à ce que le P. Didon en reconnaît l'importance si que, de son point de vue (criticisme) il dépensât toutes les ressources de son savoir et de son esprit pour défendre l'historicité complète du quatrième évangile et son accord avec les trois premiers contre les résultats de la critique d'aujourd'hui.

Vaine attente! Le Révérend Père n'a pas même l'air d'avoir saisi la portée de ses résultats ou, ce qui revient au même, des conséquences qui les motivent. Nous n'obtenons de lui (pp. xxix-xxx) qu'une série d'affirmations tranchantes, sans aucune preuve à l'appui, entremêlées d'erreurs manifestes et qui tendraient à faire croire qu'il n'a pas compris la question. Il ne s'agit nullement de savoir si l'auteur du quatrième évangile a voulu compléter les autres et faire ressortir plus clairement la nature divine de Jésus; il faut rechercher à quoi il tient que l'histoire déroulée par lui soit mouleée, distribuée, jetée, et l'on sait ainsi dire, conformément aux exigences d'une théorie métaphysique dont les trois premiers n'ont pas la moindre idée. Que signifie ici cette échappatoire que chacun des évangélistes n'a reproduit que les faits qui l'ont le plus frappé? Quand on est le Verbe de Dieu et qu'on se présente en cette qualité devant les hommes pour les enseigner et les sauver, on peut parler comme le Christ johannique, on ne parle pas comme le Christ des synoptiques, on est autre chose que le Messie arde attendue par les Juifs, revêtu sans doute, et dans une large mesure, de pouvoirs divins, mais cette créature limitée et refusant même la qualification de *bon* pour la rapporter au Dieu seul. Quand on croit, comme le croyaient les écrivains synoptiques dans l'hypothèse du P. Didon, que le *logos* dont on retrace l'histoire est Dieu lui-même incarné, on ne le décrit pas, on ne le fait pas enseigner d'une manière si peu d'accord avec une pareille croyance. Celui, de nos jours, qui n'est pas sensible à cette différence profonde de point de vue et de notion christologique montrée, par cela même, qu'il est incapable d'apprécier la portée de la question critique la plus grave de celles qui entourent l'histoire évangélique. Son manque de pénétration sur

ce point le commandant d'avancer à faire une centre d'imagination et non pas une histoire.

On trouve d'ailleurs dans ces courtes pages un bon paquet d'assertions si hardies que l'expérience d'un novice en critique biblique peut seule les creuser. Nous apprenons, page xxi, que le quatrième évangéliste a écrit son livre pour combattre les Docètes. Assurément son livre n'est pas docétique ; pourtant il contient quelques détails qu'il ne serait pas besoin de trop presser pour en tirer des conséquences très-favorables à l'opinion d'après laquelle le corps de Jésus aurait été d'une nature différente de la nôtre, et, s'il se proposait de combattre cette opinion, il est singulier qu'il lui ait fourni des arguments possibles. Il se est du même de ses rapports avec la grèce en général. Il n'est certainement pas grecque de système ni d'intention, mais l'opposition qu'il élève entre les ténèbres et la lumière, entre les croyants et les incrédules, accorde parfois une telle similitude avec prononce. Il y a mieux. Nous lisons, page xxvi, que « presque tous les Pères apostoliques contiennent des citations du quatrième évangile », mais en rien cité pas une, et pour une bonne raison, c'est qu'il n'y en a pas. Justin Martyr, lui-même, mort vers 165, grand partisan, lui aussi, de la doctrine du Verbe, ne connaît pas cet évangile, preuve en soit d'abord l'absence de citations certaines, mais en surtout la manière dont il se représente l'histoire évangélique. Il ne se la représente qu'en point de vue des synoptiques. On nous dit, page xxviii, que l'apôtre, certain chrétien d'Asie Mineure, mort vers 160, tout témoignage au quatrième évangile, ce qui étonne beaucoup, lorsque l'on connaît, par les fragments conservés dans les livres d'Irénée et d'Eusèbe, combien ce vénérable personnage était grossièrement millénaire et en quelle mince estime il tenait les évangiles écrits. Mais cette assertion est gratuite. Elle repose sur une note latine du moyen âge qui met l'apôtre Jean en rapport épistolaire avec Marcion (monstrueux historien), et le P. Buisson s'est bien gardé de la reproduire, tout en disant qu'il l'emprunte au Dr Abernethy, que nous n'avons pas l'honneur de connaître. C'est encore avec la même crânerie d'affirmation, sans aucune preuve, qu'en 1894

déclare dans la même page que, d'après le canon de Marston, des Pères 112, on reconnaissait exclusivement nos quatre évangiles dans l'Eglise de Rome, et à la page xxix que la découverte du *Codex Bezae* et un passage de Tertullien (non cité et que je ne retrouve pas) ont démontré que l'on conservait dans les églises apostoliques « le manuscrit autographe des Évangiles » et qu'il en existait une copie contemporaine ! Qu'est-ce, au nom du ciel, que la découverte du *Sinaiticus* a bien pu démontrer en ce genre de suppositions en l'air ? Quand on trouve ainsi, sans autre gage, de pareilles énormités, on démontre simplement qu'on est un innocent constrict de très peu d'avenir dans le régiment de la critique. Et lorsque, d'autre part, on apporte la preuve d'un grand talent, on apporte une confirmation nouvelle de la remarque souvent faite qu'il ne faut pas forcer son génie en voulant l'appliquer à des choses pour lesquelles il n'est point fait.

IV

Vaut-on une autre preuve de l'incompétence du révérend prédicateur en fait de critique biblique ? Nous la trouvons aux pages cxi-cxix, où il est question des prophéties de l'Ancien Testament considérées comme autant de prédictions miraculeuses des faits de l'histoire évangélique.

C'est une méthode fort ancienne et très familière aux apologistes du christianisme traditionnel que de détacher des écrits prophétiques ou autres de l'Ancien Testament des passages qui, dans cet isolement, séparés de leur contexte, et moyennant quelque complaisance, ressemblent à des descriptions anticipées de la personne et de l'histoire de Jésus. Le danger d'une pareille méthode, et on y tomba dès les premiers jours, c'est de transformer en prédiction surnaturelle de simples analogies de mots ou de circonstances. Le premier évangéliste, entre autres, a donné en plein sur cet écueil, et cela n'a rien de surprenant pour ceux qui savent avec quel arbitraire naïf, au nom de théories mystiques roulant sur le sens qu'il était permis de donner à des textes sacrés, les écrivains religieux de cette époque voyaient des confirmations

et des révélations dans des phrases qui n'existent par elles-mêmes aucun rapport réel avec les sujets traités. En tirant des mêmes procédés on aurait pu transformer Hamlet, Pandore, Aristophane et Virgile en prophètes du Messie. Dans les temps modernes, sous le coup des attaques des penseurs antichrétiens, on s'y prit avec un peu plus de précaution et on fit une sélection de passages des prophètes qui, à première vue, pouvaient, jusqu'à un certain point, paraître se lier de prédiction à l'Evangile. Aux yeux de tous ceux qui n'ont pas étudié de près cette question, il est certain que cette manière d'argumenter ne laisse pas de faire une certaine impression.

C'est ainsi qu'on allignait l'un après l'autre les fragments de prophéties qui semblaient annoncer plusieurs siècles à l'avance que Jésus, descendant de David, naîtrait d'une mère-vierge à Bethléhem, qu'on l'appellerait le Dieu fort, que Dieu son Père le décollerait son Fils, qu'il ouvrirait la vue à des aveugles et l'ouïe à des sourds, qu'il fonderait une alliance nouvelle entre Dieu et les hommes, qu'il parlerait en paraboles, que ses ministres seraient paisibles et doux, qu'il entrerait à Jérusalem monté sur une ânesse, qu'il souffrirait beaucoup, qu'il serait l'objet de mépris et d'inimitiés cruelles, qu'il paraîtrait abandonné de Dieu, qu'on achèterait trente pièces d'argent le moyen de se faire de lui, qu'il serait frappé, condamné, condamné à la mort des infâmes, qu'il aurait les pieds et les mains percés, que sa robe serait tirée au sort, que toutefois il souffrirait du sépulchre sans en avoir ressenti la corruption, que son règne s'étendrait sur toutes les nations et qu'en punition de leur inébranlable les Juifs perdraient leur temple et leur pays. On continuait de même en montrant, par des passages judicieusement sélectionnés, que l'Ascension, la descente du Saint-Esprit, les missions apostoliques, etc., etc., avaient été prédites longtemps à l'avance par des vérités inscrites.

Le P. Didon n'a pas manqué de reprendre pour son compte cette vieille méthode apologétique. Aux pages que nous venons d'indiquer, on peut lire tout un catalogue de prédications déclamées des livres de l'Ancien Testament; et il termine brièvement en disant : « Ces passages fragmentaires forment un tableau fidèle

et complet du Messie; on le croirait tracé par les évangélistes après son apparition » (page 110). Nous accorderons très volontiers au Révérend Père qu'on aurait grand tort, mais il ne nous trouverait pas d'aussi bonne composition s'il soutenait qu'on pouvait avant cette apparition interpréter ainsi les citations qu'il a défilées comme les grains d'un chapelet.

N insistons pas sur le fait que la Synagogue ne les a jamais comprises de la sorte. Le P. Didon nous répondrait qu'elle n'a pas eu le temps. Pourtant, pages 115 et 116, il s'élève avec quelque viracité contre la témérité de ceux qui séparent un livre sacré de la société à laquelle il appartient et qui prétendent le comprendre autrement que la tradition qui en est la gardienne. *Etc.* — que, lorsqu'il s'agit des prophètes d'Israël, la Synagogue n'aurait pas, au vu de ce principe, le droit de résumer la pensée à priori de ses interprétations? Et est-ce que le P. Didon lui-même s'engagerait à ne comprendre le *Coran*, le *Tripitakka*, ou les *Védas* ou le *Zend Avesta* que dans la mesure où les comprennent les sociétés religieuses auxquelles appartiennent ces livres sacrés?

Mais laissons de côté ce paradoxe enfantin qui se réfute tout seul, et insistons plutôt sur l'étonnant aplomb avec lequel le P. Didon ose démolir une pareille argumentation quand il devrait savoir que la preuve traditionnelle tirée des prophéties a été radicalement mise à néant par la critique moderne et qu'il faudrait tout un long travail de réconciliation pour lui rendre une valeur quelconque.

Je ne viens pas décider si ce travail est possible ou non. Je ne dis pas que la rédaction de toutes ces prétendues productions à un sens historique, naturel, n'ayant plus rien de miraculeux, ait, sur tous les points, à l'abri de toute objection, quand même mon opinion sur ce point est très arrêtée. Mais je demande au nouvel historien de la vie de Jésus s'il ignore donc l'existence des travaux sérieux, nombreux, approfondis, consacrés par les premiers Israélites de notre siècle aux livres de l'Ancien Testament, par des hommes qui, pour la plupart, professaient pour le christianisme les plus sincères sympathies, à tant d'heures de la

frivolité voltairienne comme des partis pris de l'athéisme, et qui n'ont pas laissé debout une seule des prédictions qu'il cite avec tant de familière confiance. Ils ont reconnu que chacun de ces passages tenu à sa place, dans son contexte, interprété comme l'exigent les circonstances des temps et des lieux de sa rédaction, perdait toute espèce de caractère surnaturel, devenait soit une allusion, soit une espérance, soit une description, soit une figure poétique, qu'on n'avait pas le droit d'arracher à son milieu naturel pour en faire un étalon à l'échelle du six ou sept siècles après son enlèvement. Il est faux qu'Ésée ait prédit qu'une vierge deviendrait mère sans cesse d'être vierge; il est faux que le serviteur de Dieu dont il parle, et qui est un être collectif, soit le Messie personnel de la croyance chrétienne; il est faux que ses souffrances et sa mort soient, dans le texte prophétique, les souffrances et la mort de Jésus; il est faux que les trente pièces d'argent dont parle un des *Zacharias* visent d'avance le salaire que reçut Judas pour prix de sa trahison, et si plus d'un prophète a prévu la destruction de Jérusalem et du Temple (ce qui, dans les conjectures où ils se trouvaient avant la captivité, n'était que trop facile à prévoir), il est faux qu'aucun d'eux ait songé à une seconde destruction qui serait la punition de l'incrédulité du peuple juif vis-à-vis de Jésus-Christ.

Les savants dont je parle sont-ils des « orgueilleux » ? Je n'ai jamais vu le moindre symptôme de cet orgueil prétendu, mais que nous importe en fait s'ils ont dit vrai ? Nous ne nous permettrions pas de taxer le Révérend Père d'une légèreté impardonnable quand il discute des questions aussi sérieuses. Pourtant il nous en donnerait parfois le droit quand nous le voyons s'enlancer avec tant d'assurance sur un equivoque dont il n'a pas même remarqué les trous effrayants. Je ne parle pas de certains lapsus échappés à sa plume trop rapide, comme, par exemple, page cent, où il attribue à Ésée, n, 12, un passage remarquable qui se lit *Joël*, iii, 4. Ce qui est plus grave, c'est le cas si-égaré avec lequel il se permet de traduire certains passages pour les mieux rapprocher de sa thèse favorite. Je n'en citerai qu'un échantillon, mais il est typique.

Parmi les prédictions alléguées par lui, l'une de celles qui seraient de nature à frapper le plus fortement les lecteurs étrangers aux études bibliques, consiste dans la reproduction du passage, *Jésaié*, ix. 26-27; et voici comment le P. Bidan, dans le *traduit*, page cxi : « Le Christ sera mis à mort, et le peuple qui l'aura remis ne verra plus son peuple. Un autre peuple, dépendant d'un chef qui doit venir, détruira la ville et le sanctuaire. » Un lecteur non préparé pensera évidemment que cette prédiction concerne la mort de Jésus et la destruction, survenue, quelque quarante ans après, de Jérusalem et du Temple, lors du siège dirigé par Titus. Et il s'écriera : O miracle de préséance!

Voici maintenant la traduction exacte du même passage : « Depuis qu'a été prononcée la parole de rompre (les Juifs) et de rebâtir Jérusalem jusqu'à ce qu'il vienne, un prince, il y aura sept semaines; et pendant soixante-deux semaines, ils seront ramassés (les Juifs) et (la ville) sera rebâtie, placée et anéantie; mais au milieu des tribulations des temps. Et après les soixante-deux semaines, un Oint (ou un Christ) sera exterminé, et personne ne sera pour lui (= on prendra son parti ou ne lui succédera, — le texte ici est obscur). Et, quant à la ville et au sanctuaire, le peuple d'un prince qui viendra les ravagera... »

Pour comprendre cet oracule énigmatique, il faut savoir que les « semaines » en question sont « des semaines d'années », des périodes de sept ans, et qu'elles se substituent aux 70 ans que Jérémie, en nombre rond, avait assignés comme durée à la captivité de Babylone. L'auteur de l'apocalypse connue sous le nom de Daniel veut dire qu'en bout de soixante-deux semaines d'années soit 434 ans, un Oint, c'est-à-dire un prêtre, sera exterminé, tandis qu'un autre Oint, cette fois un prince, avait figuré à la tête de ceux qui étaient revenus en Judée pour rebâtir Jérusalem. Il n'est pas difficile de deviner à qui l'écrivain fait allusion. L'Oint-prince, c'est Zorobabel, le directeur du retour de Babylone. L'Oint exterminé, c'est le grand prêtre Onias qui fut destitué par le roi Antiochus, en 174, et tué quelques années après. C'est un de ces détails, parmi tant d'autres, qui ont élevé à la hauteur d'une certitude la supposition que le livre de Daniel a été écrit sous le

réque d'Antiochus Éphèse. Mais, quoi qu'il en soit, on voit-on dans ce passage une prédiction quelconque « du Christ », de sa mort et du moment où Jésus vivrait ? Qui autorise le Père Dûsan à parler d'une « destruction » de la ville et du Temple, là où il n'est question que d'un « ravage », usurpation, souillure, profanation, mais non pas « destruction » ? Pourquoi se permet-il de traduire « le Christ » quand il n'est parlé que d'« un Christ » ou « un Oint », car les deux mots sont de sens identiques et s'appliquent également aux princes de la maison royale, aux prêtres et même aux prophètes ?

Voilà pourtant ce qu'une idée préconçue fait du « respect scrupuleux de la vérité auquel certainement prétend le P. Dûsan et dont nous ne lui contestons pas le désir, mais dont nous lui refusons catégoriquement la capacité. On peut juger par ce qui précède de la vulgarité melle des trappes l'œil qu'il présente avec tant d'assurance sous le nom de prophéties miraculeuses. Nous ne mettons pas en doute sa sincérité, nous ne voulons pas l'accuser de légèreté, mais nous lui imputons une de ces coquetteries à demi-volontaires qui proviennent de l'asservissement préalable de l'intelligence à une autorité dictatoriale. On peut, après cette inféodation, être un dernier grand orateur et grand orfèvre, mais il ne faut pas se mêler de critique religieuse, et, à ceux qui trouveraient ce jugement trop sévère, nous nous bornons à présenter ces lignes vraiment envahissantes que nous trouvons, page xxvii : « Toute la Bible est messianique. . . Les plus grands docteurs parmi les Juifs, les targumistes du IV^e et du V^e siècle, les Onkelos, les Jonathan, les Akiba, n'ont jamais hésité à interpréter ainsi le livre sacré. Les passages que nous avons cités ne faisaient aucun doute pour eux, et ils les entendaient comme nous l'i ».

Après un pareil dénû à l'évidence, on peut, comme on dit vulgairement, tirer l'échelle.

V

On nous permettra donc de ne pas entrer bien avant dans l'examen d'un livre à prétention critique et dont l'auteur se ré-

vité si complètement étranger aux rudiments de la science qu'il voudrait l'exéquer. Sur un seul point, nous le voyons faire preuve d'une certaine indépendance d'esprit et de quelques recherches techniques. C'est dans sa dissertation sur le moment le plus probable où Jésus naquit. D'accord avec plus d'un spécialiste moderne, et bien que ses motifs ne soient pas tous d'égale valeur, le P. Didon arrive à la conclusion qu'il faudrait antidater l'ère vulgaire de trois ou quatre années. Soudainement il ne parvient à concilier le témoignage de *Matthieu*, ii, 3, d'après lequel Jésus serait né vers la fin du règne d'Hérode le Grand, avec celui de *Luc*, ii, 1, d'après lequel cette naissance aurait eu lieu lors du recensement ordonné par Auguste sous le proconsulat de Quirinus en Syrie, par conséquent lorsque la Judée était devenue province romaine, qu'au moyen de suppositions très peu vraisemblables. Mais il est un seul point sur lequel le P. Didon a déployé toute la sagacité et toute la subtilité dont il est capable, et où il a été aussi malheureux que laborieux.

On a remarqué depuis longtemps l'espace de contradiction qui caractérise les récits de *Matthieu* et de *Luc* sur la naissance et la famille de Jésus. Tous deux s'accordent sur le fait en lui-même de la conception miraculeuse du fils de Marie et sur sa naissance à Bethléhem. Ce devait être un point de croyance déjà fixe à l'époque où ces deux évangiles furent rédigés, du moins dans la partie de l'Église chrétienne à laquelle appartenaient leurs rédacteurs. Sur presque tout le reste, ils diffèrent tellement que les « harmonistes » se sont donné toutes les peines possibles pour fonder les deux récits en un seul sans faire violence aux textes, et n'y sont jamais parvenus. Tous deux sont aussi d'avis que Jésus est un descendant direct du roi David. C'était une question qui avait une grande importance aux yeux des Juifs, bien que Jésus lui-même en ait exprimé (Marc, xii, 35-37; *Matth.*, xiii, 41-46; *Luc*, xi, 41-43) de telle sorte qu'on a le droit de douter qu'il partageât cette idée. Mais n'importe. Ce qui est extrêmement curieux, c'est que les deux évangélistes déroulent, chacun de son côté, la généalogie davidique de Jésus, et qu'au lieu de la faire aboutir à Marie sa mère, ils désignent son époux

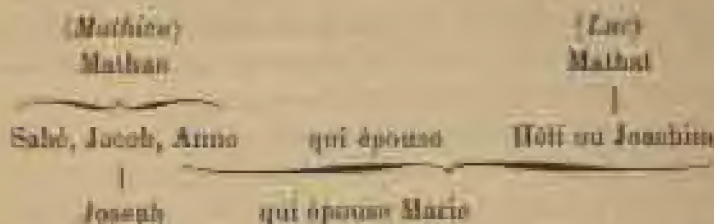
Joseph comme le dernier membre de cette lignée royale. Et pourtant ils ont enregistré une tradition d'après laquelle Joseph n'était pour rien dans la naissance de l'enfant-Messie! Pourquoi donc s'être donné la peine de montrer que Joseph descend de David? On est, dans la critique indépendante, assez généralement d'accord pour penser que, lorsque les deux évangiles furent écrits (Marc et Jean ne disent rien de la naissance du Christ), le souvenir précis des circonstances qui avaient entouré son berceau et son enfance était perdu, que la légende pieuse, dirigée par un dogmatisme commençant, en avait pris la place, qu'il s'était formé çà et là dans les communautés judéo-chrétiennes de Palestine des récits naïfs, poétiques, assésés à des efforts pour reconstituer jusqu'à David, et même au-delà, cette généalogie davidique à laquelle on attachait tant de prix, et qu'enfin les deux évangélistes, recueillant, chacun de son côté, le dépôt flottant de deux courants légendaires parallèles, mais différents, l'avaient enregistré pour ne rien négliger de ce qui pouvait satisfaire la curiosité légitime de leurs lecteurs. Je n'entends ici ni approuver ni combattre cette solution de la difficulté, je me borne à l'exposer. Il était d'avance évident que le P. Didyme ne l'accepterait pas. Il n'est pas plus sensible aux divergences du récit de Matthieu et du récit de Luc qu'aux différences allant jusqu'à la contradiction qui séparent des synoptiques l'évangile de Jean. Cela même ne saurait nous surprendre. Mais son attention est fortement excitée par le fait que pourtant si Jésus n'est humainement fils que de Marie, la généalogie davidique aboutissant à Joseph ne prouve plus rien du tout pour sa messianité, et par cet autre fait que, dans les deux évangiles, Joseph se rattache à David par des ascendants qui ne sont nullement les mêmes. D'après Matthieu, Jésus descend de David par Salomon et les rois de Juda ses successeurs; d'après Luc, il en descend par Nathan, autre fils de David. Dans le premier évangile, le père de Joseph est nommé Jacob, et dans le troisième il se nomme Héli, et la divergence continue tout le long des deux autres généalogiques, sans sur un ou deux noms qui sont communs. On a cru pouvoir déduire de cette étrange divergence qu'au fond ces deux généalogies

n'étaient bien évidemment fixées ni l'une ni l'autre, que, dans la même persuasion où l'on était que Jésus était le Messie, et qu'étant le Messie il devait descendre de David, on avait procédé avec un peu de complaisance pour établir cette filiation. La première idée qui était venue aux pieux chercheurs avait été de rattacher Joseph, père de Jésus, à la grande lignée royale qui comptait des noms illustres, révévés, comme Asa, Josaphat, Ézéchias et Jéhu; c'est la généalogie de Matthieu. Puis, à la réflexion, il sembla peu convenable que beaucoup d'ancêtres directs du Messie, à commencer par le roi Salomon lui-même, à continuer par Roboam son fils, Achaz, Manassé, Jéchonias, et autres rois descendant de David, usant donné tant d'exemples scandaleux. Comment ! L'union adultère de David et de Bathschabé, mère de Salomon, aurait été l'un des actes préparatoires au salut du monde ! On préféra donc dresser une autre généalogie en partant de Nathan, fils aîné de David, et dont la descendance beaucoup plus obscure ne prêtait pas à une pareille objection. Mais ce ne sont pas non plus là des explications qui puissent plaire au P. Didon, et alors on ne se fait pas d'illusions de toutes les subtilités, de toutes les rubriques, de toutes les hypothèses qu'il inflige à son cerveau et au nôtre pour arriver à ceci, que Joseph et Marie descendent tous les deux du roi David. Invoquant les légendes sans aucun fondement historique qui ont donné à Marie une mère qui s'appelait Anne, et un père qui s'appelait Joachim ou Héli, il fait d'Anne la sœur de Joseph et l'épouse d'Héli qui doit être aussi Joachim. Je demande pardon à mes lecteurs de l'amphigouri que je résume ainsi, clairement que je peux, et, pour les aider, je reproduis la fin du petit tableau de la lignéité du Père Didon.

(Matthieu)		(Luc)
Jacob		Mathias
Joseph, Anne	qui épouse	Héli
	qui épouse Marie	

Ici Joseph devient donc le mari de sa sœur et nous devons avoir gré à l'imagination du P. Didon de n'avoir pas désigné l'an-

Israël qui accorda l'dispense. Mais, comme s'il n'était pas trop confiant lui-même dans la validité de ce petit arrangement, il nous en présente un choix un autre, en vertu duquel Anne, mère de Marie, était une tante de Joseph et tout de même l'épouse d'Héli, de sorte que cette fille Joseph aurait épousé sa cousine germaine. Les choses se présenteraient alors sous cette forme :



On voit bien, et de son point de vue nous ne saurions l'en blâmer, que ce qui préoccupe le P. Bidou, c'est surtout de prouver la descendance davidique de Marie sur les ascendantes de laquelle les évangélistes ne soufflent pas un traitre mot. Pourtant, à moins de les démentir carrément, il faut bien que Joseph aussi soit descendant du glorieux roi. De là, ces tours de force, ces prestidigitations avec les mots propres, au point qu'à la fin on se frotte les yeux qui n'y voient plus que du feu.

Mais, à quoi bon, j'y viens en prie, toutes ces combinaisons entortillées ? Elles sont rendues d'avance inutiles par les textes mêmes qui ne s'occupent absolument que des ascendantes de Joseph, qui seraient évidemment occupés aussi de ceux de Marie, si leurs écrivains y avaient ajouté la même importance qu'un éloquent frère prêcheur du XIX^e siècle, mais qui n'en ont rien fait, parce qu'à leurs yeux la seule descendance davidique essentielle à fixer était celle de Joseph. Celle-là une fois fixée, le reste était sans intérêt. C'était comme fils de son père, et non comme fils de sa mère qu'on héritait des droits à la possession en Israël (le lévite lui-même reposait sur ce principe). Consultez les deux textes, et vous verrez que, dans Matthieu comme dans Luc, dans Luc comme dans Matthieu, c'est Joseph, et nul autre, qui fait que Jésus descend de David. Si par là les deux évangélistes sont en désaccord entre eux

en présentant chacun une généalogie différente, et avec eux-mêmes en racontant d'autres choses qui réduisent à néant la paternité de Joseph, c'est une autre question, mais qui ne change rien au fait patent que les deux généalogies aboutissent à Joseph et n'aboutissent qu'à lui.

On s'aperçoit vite, en lisant le P. Didon, que son savoir théologique, même en dehors des questions d'érégèse, est très borné. Il ignore l'histoire du dogme chrétien aussi bien que celle d'Irénée. Il croit que les Ebionites et les Nazaréens sont des sectes qui se sont séparées de l'Eglise conciliée avant eux, comme s'il n'était pas démontré qu'ils perpétuaient assez longtemps et par attachement obstiné à la tradition le type primitif de la première chrétienté. Le conflit des premiers temps entre les juifs-chrétiens de Pierre et les universalistes conséquents de Paul, conflit qui doit trouver son explication dans les précédents posés par Jésus lui-même, n'est ni reconnu dans sa gravité ni préparé par le récit historique. Il semblerait, à lire le P. Didon, que le dogme de la Trinité eût été dix-huit siècles d'existence. Nous lisons (II, p. 382) cette phrase inconcevable sous le pinceau d'un docteur : « bien instruct dans le royaume de Dieu » : « Être reconnu comme le Fils de Dieu, égal du Père, c'était la plus grande gloire, la seule que Jésus avait cherchée au milieu des hommes ». Comparez *Philipp.*, II, 5-9, et même selon l'évangile de Jean une pareille assertion est absolument contraire à l'histoire. La crédulité du Révérend Père en fait de miracles est illimitée. Il croit fermes aux possessions démoniaques. L'entrée d'une légion de démons dans le corps des pourceaux de Gadara lui paraît toute simple. Le poisson qui contenait dans ses entrailles une pièce de monnaie, et qui fut péché par Pierre, juste à point nommé pour que le Maître et lui acquittassent un impôt qu'on leur réclamait, n'a rien qui le déconcerte (pp. 382 et 472). La manière dont il comprend le ministère de Jean-Baptiste et surtout son message à Jésus (*Matth.* II) est un démenti flagrant au texte lui-même (comp., XI, 11). Si les exorcistes juifs remportaient, « eux aussi, des succès réjouissants, cela doit tenir » à la complaisance « des mauvais esprits » (p. 356). Une des questions qui préoccupe le plus les commentateurs du Nouveau

Testament, avoir la proximité du la fin du monde actuel et du retour du Christ, telle qu'elle est enseignée dans tous les livres du récent sacré, est à peine compréhensible et elle est fondée pratiquement sur quelques lignes qui sont tout le contraire d'une solution (comp. p. 224). Rien sur l'identité du Pénitent que Jésus désire entre ses disciples, lui-même et Dieu, et de l'union qu'il déclare exister entre lui et le Père. C'est pourtant un des traits les plus saillants de l'enseignement johannique. Dans l'histoire de la Passion, nous voyons figurer l'épisode légendaire de sainte Véronique, dont les évangélistes ne savent rien, et dont les origines très suspectes semblent également inconnues de notre historien. En revanche, l'hypothèse des visions, comme explication des échecs de la résurrection, est très maternelle, comme si la vision ne pouvait jamais être, dans certains milieux et certaines conditions d'esprit, l'enveloppe ou la forme d'idées très élevées et très pures. Nous lisons (p. 365) : « La mort est la conséquence logique, fatale, inexorable, du péché. Si le péché n'a point souillé un être, il est juste qu'il échappe à la mort. » Mais alors, l'animal qui ne pèche point ne devrait pas mourir, ni les saints non plus. Et si la mort, comme cela paraît assez vraisemblable, est la conséquence de l'organisation physique des êtres animés, comment l'homme, même sans péché, en serait-il exempt, puisque, par son corps, il vit de la vie animale ?

Encore une fois, nous nous refusons à discuter toutes ces questions au fond. Nous entendons seulement protester contre cette façon cavalière qui consiste à se tirer d'embarras en lançant à la tête du lecteur ahuri ses apophtegmes tranchants qui soulèvent immédiatement des objections plus graves encore que la difficulté dont on veut se tirer. Nous en dirons autant de ces poétesses habiletés que l'on croit si dévotives quand il s'agit de conseiller des révoltes dont les détails se contredisent. L'histoire, rationnellement étudiée, s'attachera guère d'importance au fait que, dans un évangile, Jésus a guéri un aveugle en entrant à Jéricho, tandis que, dans un autre, ce fut en sortant et que, d'après un troisième, il en guérit deux ; ou bien que, d'après l'un, il y avait deux démoniaques furieux à Gadara et que, d'après l'autre, il n'y en

avait qu'un. Qu'importent ces adaphères, quand il ressort de toutes les analogies des récits comparés entre eux qu'il s'agit clairement d'un seul et même épisode, dont quelques particularités ont pu se modifier avec le temps et selon les représentations que s'en faisaient les narrateurs intermédiaires? Mais, pour envisager ainsi les choses, il faut se résigner à voir dans les évangiles, du moins dans les trois premiers, des écrits de seconde et troisième main, comme la comparaison attentive de leurs textes le démontre, et non plus, comme le Père Didon aime à s'en flatter, des livres rédigés d'un bout à l'autre par des témoins immédiats des faits racontés, ou du moins garantis par eux. Il en est donc réduit à ces procédés enfantins de la vieille hagiographie. Il faut admettre que Jésus a guéri des aveugles en entrant à Jéricho, puis en sortant de cette ville; que deux aveugles furent l'objet de sa compassion sur un point, ou que sur les deux un seul fut remarqué par une partie des assistants, et, chose bizarre, que les circonstances, les paroles échangées, les dispositions de la foule furent identiquement les mêmes¹. Il faut supposer aussi qu'à Gadara il y avait bien deux démoniaques furieux, mais qu'il y en avait un plus furieux que l'autre et qui monopolisa l'attention de beaucoup de spectateurs², ce qui explique pourquoi Marc et Luc n'en connaissent qu'un, tandis que Matthieu en connaît deux. Faisons trêve. Ce ne sont là que des enfantillages imaginés pour défendre à tout prix l'inspiration surnaturelle des textes canoniques. Il y a bien longtemps que la critique sérieuse les a relégués dans l'insignifiance dont ils n'auraient jamais dû sortir.

L'espace nous manquerait si nous allions énumérer les innombrables erreurs que sa critique d'amateur et son parti pris ont fait commettre au Père Didon. Ce travail, du reste, serait inutile. En pareille matière, ce qui importe, ce sont les principes et la manière d'envisager les documents. Nous croyons avoir montré suffisamment que, sur ce double terrain, le Père Didon a entrepris

¹ Comp. Matth., ix, 32-34; Marc, ix, 32-32; Luc, xvm, 35-43.

² Comp. Matth., ix, 32-34; Marc, v, 1-4; Luc, xix, 36-37.

une tâche à laquelle il n'était pas préparé, à laquelle, je le pense, le pili depuis longtemps pris par son esprit ne lui permettait pas de se préparer. Je suis persuadé que, si cette critique de sa critique lui tombe sous les yeux, elle n'obscurcira pas même la conclusion un peu bête qu'il professe dans l'excellence de sa méthode historique. Mais, à mon tour, je le mets au défi d'amener à sa manière de voir un seul des hommes indépendants qui ont étudié les Évangiles en s'armant des ressources mises à leur disposition par les travaux scientifiques dont la Bible a été l'objet au cours de ce siècle. Seuls, les incompetents pourraient se laisser prendre à ce ton d'assurance imperturbable et d'autorité cassante qui règne d'un bout à l'autre de ses deux volumes. Y a-t-il de notre part beaucoup d'orgueil et de superbe à permettre dans notre manière de voir, après avoir lu cette refutation qui nous paraît si définitive? J'espère que non. Il serait bien étrange que la modestie et l'humilité consistassent à approuver ce qui paraît faux. Je me borne, en terminant, à remettre aux méditations de l'éminent prédicateur, dont j'aurais voulu pouvoir dire plus de bien, cette réflexion que je me faisais tout en lisant son gros ouvrage : Jésus avait-il trouvé un seul disciple parmi ses contemporains, si tous avaient été imbus des principes qui l'ont guidé lui-même? Père Didon, dans la confection de son livre? Après tout, les Scribes et les Pharisiens étaient assis sur la chaire de Moïse; ils avaient pour eux l'autorité traditionnelle, le sens reconnu des Écritures, l'antiquité au moins apparente de leurs doctrines, le prodige du sacerdoce ininterrompu, la grande voix populaire, la superstition et la scolastique. Il fallait vaincre le joug de toutes ces puissances pour adhérer à Jésus-Christ. Ce qui veut dire que si le P. Didon avait été contemporain et contemporain de Jésus, il n'aurait pu devenir son disciple, qu'à la condition de rompre avec tous les principes qui l'ont guidé comme historien.

Albert REYNAUD.

REVUE DES LIVRES

Emile Harek. — *Histoire du peuple d'Israël*, t. III. — Paris, Calmann-Lévy, in-8 de 311 et 527 p.

La troisième volume de l'*Histoire du peuple d'Israël* de M. Harek, est de la destruction du royaume d'Israël au début de la captivité de Babel. Il embrasse la période capitale de l'histoire religieuse et littéraire des Israélites, celle qui nous est le mieux connue, grâce que la plus grande partie des documents littéraires conservés dans le Bible ou procédant et s'y rapportant, à l'histoire du royaume de Juda depuis la chute de Samarie jusqu'à la destruction de Jérusalem et celle des exiles de Juda à Babel. Elles constituent un des éléments essentiels de l'histoire juive. Elles offrent aussi à l'esprit philologique de M. Harek un sujet admirable, où il peut déployer avec une considérable habileté les méthodes auxquelles il se consacre, et dont nous estimons les documents pour que l'interprétation de l'ancien ne soit pas dérangée ou empêchée consciencieusement en l'absence des témoignages historiques.

Les deux volumes qui s'élevaient de la composition du royaume des dix tribus au début des exiles, sous Zorobabel, ont donné naissance à la grande littérature hébraïque, à la Bible et au monumental universel, humanitaire, qui est la grande immortalité d'Israël dans l'histoire. Telle sont les trois questions capitales autour desquelles se déroule le livre de M. Harek. Les ouvrages de cette triple création religieuse sont les prophètes appuyés par le groupe des sages, des poètes, des exiles, présents aux persécutions et des libellés de l'ère chrétienne. Les instruments de la transformation opérée en Juda sont les livres des Eschies et Jonas. Dans leur ensemble ces écrits ne sont pas nouveaux, ils ont été établis par la critique biblique protestante ou — pour mieux dire — indépendante de la tradition orthodoxe. Mais je ne pense pas qu'ils aient jamais été publiés dans une description plus vivante, plus pittoresque, et par conséquent plus propre à faire comprendre aux lecteurs modernes ces situations antiques qu'il est si difficile de se représenter à moins d'une longue initiation. Et ces ouvrages originaux, plus de nombreux renseignements des détails relatés à travers eux, grâce à cette remarquable compréhension générale de l'Orient que les écrivains de l'Ancien Testament devraient tous posséder et qui manqua à la plupart d'entre eux, trop étroitement bornée dans l'étude des deux Bibles!

Dans les préliminaires de certaines éditions, M. Harnack prend à merveille position. Le *rapport d'Israël* est pour lui l'époque classique de la littérature hébraïque. Les anciens livres du Nord, notamment le livre de l'Exode, des guerres de David, sont nés en partie par des écritures de Juda. Mais les livres des Psaumes, de Salomon, des Rois, relancés sous d'autres plumes, corrompus, dérangés et rempliés, mais dont l'esprit remonte aux âmes d'Israël. Ce sont eux aussi qui remplissent un recueil du genre de celui-ci qui, probablement, composent les vies de prophètes intimement liées à l'histoire des rois. La philosophie religieuse produit le livre de Job. Enfin le platonisme des amants d'Israël se personnifie en Salomon. « La tradition historique la plus belle peut-être, et certainement la plus grande de genre d'Israël ». Sans jamais l'activité littéraire continue, mais avec des symphonies de débuts. Si Israël a été la grande figure de la littérature classique, dans son premier développement, Jérusalem est la personnalité centrale de la seconde phase. « Très inférieure à son déclin par le talent, il se distingue par la sévérité tragique et l'abandon terrible. Il fut le premier saint, dans l'accomplissement du mot » (p. 152). Avec Jérusalem, le prophétisme se rapproche de sa naissance; les masses se groupent de plus en plus autour du temple de Jérusalem et dans les ruines de leurs prescriptions, leur code, le *Thora*. C'est dans le groupe des masses dévouées à Jérusalem que l'activité prophétique et la spiritualité d'un esprit idéal de culture, de pureté adoratoire de l'œuvre, s'abaissent vers l'abandon et la mort sans

Que, sur toute une telle question de détail, la critique biblique de M. Harnack puisse être erronée, cela va de soi. Mais sa méthode générale ne paraît absolument juste et beaucoup plus historique, avec ses vices nombreux, que son détail et les analyses descriptives de nombreux aspects qui s'appuient sur un grand nombre de choses, avant et après l'exil, la rédaction des premiers livres de la Bible. L'absence de l'exil et la constitution du judaïsme post-exilique sont tout à fait simplifiées et même suspendues en l'air, à l'instar d'une par l'existence antérieure d'une littérature et d'une législation (qui sont formées le regard restant encore depuis le judaïsme s'est formé. Cette simplification des livres bibliques dans un volume de deux cents ans, fait toute disparition l'opposition entre les systèmes d'après lesquels la littérature biblique avait produit pendant deux ou six siècles, du six au dix, une série d'œuvres dont la langue ne présenterait pas de modifications profondes. M. Harnack ne discute même pas l'hypothèse de MM. Harnack et Verrill qui font de la littérature prophétique une œuvre presque tout entière pseudépigraphique. Il a un sentiment littéral trop fort pour voir du temps et du milieu auxquels se rapportent ces écrits et leur pleine d'actualité.

Le *Thora*, elle aussi, a été considérée, aux multiples reprises, comme une œuvre, pendant la période classique de l'activité religieuse d'Israël. Les idées de M. Harnack à ce sujet sont fort bien résumées dans le passage suivant : « Les trois degrés de la législation religieuse chez les Hébreux se distinguent bien fort nettement : un premier âge, caractérisé par un genre grandiose d'expri-

avait fait alliance avec son peuple Israélite. En devenant absolu, on peut dire son phylanthropisme. Israël s'en est peu moins subtil et particulièrement dans ses rapports avec le monde juif. Il a gardé sa tradition et cette tradition ne consiste plus à se valoir personnel. C'est en, en se valant, qu'on décide l'erreur fondamentale de la communauté qui se fait M. Hertz en développement religieux d'Israël. Tout, tel que le comprennent les grands prophètes, n'a rien de commun avec l'histoire mondiale présente. Israël par M. Hertz est maître des hommes (voir p. 10). Il est directement au-dessus de l'histoire personnelle que les hommes d'Israël ont considérée comme leur dieu depuis qu'ils ont une histoire. Mais, tel que le présentent les prophètes de l'Écriture, n'est pas une tradition de l'histoire mondiale. Mais, en il considère de l'histoire justement ce qui en fait le caractère distinctif et le valent pour les Israélites. Tout et tout ainsi de même à l'histoire, mais leur abstraction est en eux-mêmes une fois élevée et, pour la vision des Israélites, n'est cette dernière seule qui est devenue absolue. En généralisant le Dieu en l'histoire, le Dieu n'a pas cessé d'être son dieu.

Ce n'est pas lui le lieu de discuter les collocations morales et les considérations générales que M. Hertz aime à présenter à travers son récit et qui lui donnent en soi haut intérêt pour les lecteurs même les plus étrangers à l'histoire d'Israël. Je ne puis m'empêcher, cependant, de constater une certaine contradiction dans l'ensemble des jugements portés sur les prophètes. D'une part, l'auteur les traite constamment de fautes, erreurs, apostates et, pour tout dire en un mot, de faux; d'autre part, il est revenu à chaque instant à reconnaître, non seulement que l'œuvre de ces prophètes est une des plus puissantes contributions à la civilisation générale, mais encore que dans les circonstances politiques et sociales où se débattait le royaume de Juda, l'œuvre est la plus savante qui repousse l'erreur et qui domine les faux prophètes. Alors pourquoi les traits de fautes? Les prédictions, à l'exemple du saint Paul, effectivement, il est vrai, de parler de la bête de la terre pour désigner la plus haute erreur. L'histoire doit-elle lui en être la prédestination? Il semble plutôt que cette interprétation des jugements portés sur les prophètes se rattache à l'idée, même très exprimée par M. Hertz, que ce qui existe en ce monde est le résultat d'un effort éternel tendant en même temps la bête. Si on peut ainsi, l'œuvre ne peut plus être comprise l'idée générale que une application particulière. On essaiera de l'œuvre étrange il ne peut venir que des questions sans aucune valeur morale. Pourquoi refuser à la cause les mérites que l'on reconnaît dans l'œuvre qu'elle produit?

M. Hertz nous encourage, pour un avenir possible, de quitter et de décider l'œuvre de son Histoire du peuple d'Israël. Il veut, ainsi, rejeter le point de départ de son Histoire des questions de l'histoire et de l'histoire le mouvement le plus considérable de la science des religions en France pendant le dix-neuvième siècle. Jusqu'à ce qu'on s'en soit d'accord pour passer l'œuvre.

Emmanuel Hirsch. — *Die Geschichte der hebräen Schriftten Alsse Testamente*, 2te verbesserte und vermehrte Ausgabe. — 1 vol. in-8° du g., 22 et 794. Hirschwald, Berlin, 1881.

M. Hirsch vient de publier la seconde édition de son *Histoire des livres de l'Ancien Testament*; la première édition date de 1881. L'auteur nous averti dans la préface (p. xii), qu'il a peu modifié son ouvrage : les changements se réduisent à de nouvelles notices bibliographiques et à la correction des fautes d'impression. Comme il le prouve en s'adressant à ses lecteurs, les nombreuses coupures, en disparaissant, ont été remplacées de nouvelles; mais on trouve en effet beaucoup plus dans les éditions bibliographiques. En outre du la modestie de l'auteur, dans ses éditions précédentes, l'auteur a bien été « sage et modeste et modeste ». M. Hirsch, avant au public le résultat des études d'une vie entièrement consacrée aux recherches bibliques, n'avait point à changer de point de vue; la voie qu'il a suivie, il y a longtemps déjà, est toujours la voie droite et sûre.

L'ouvrage de M. Hirsch est conçu d'après un plan très méthodique. Après avoir traité, dans l'introduction, de plusieurs questions générales se rattachant à son sujet (critique, sources, chronologie, etc.), il divise celui-ci en quatre parties : époque hébraïque, époque persane, époque grecque, époque des romains.

La première livre traite essentiellement de l'histoire d'Israël depuis ses origines jusqu'à l'établissement de la royauté. Dans cette période, il parcoure les productions littéraires, la critique de l'époque, celle des livres des prophètes, sous l'inspiration des lois édictées de la parole hébraïque de ces temps anciens. La seconde livre commence avec David, roi d'Israël, pour finir avec la destruction de Jérusalem : la littérature hébraïque brilla alors d'un très vif éclat. Mais à quelques heures de cela se fut terminée avec la monarchie, la fin dont elle a brisé l'existence éternelle, lorsque le prince a succédé au prince et par la division spirituelle et morale du peuple. C'est ce que nous voyons dans la troisième livre qui débute au point de vue biblique, par les lamentations et se termine par David. La dernière partie de l'ouvrage est consacrée à l'histoire de la nation juive depuis l'exil babylonien jusqu'à la prise de Jérusalem en 70, période romaine, elle traite au point de vue biblique, mais la pratique, la littérature apocryphe, les apocryphes, etc.

Comme la première cette œuvre analyse l'un long travail, riche en renseignements de tout genre, et on nous ne saurions non signaler d'importance, si ce n'est par la bibliographie (nombreux travaux récents ont été cités), le travail de M. Hirsch dépasse de beaucoup le livre qu'il lui a donné. Ce n'est pas en effet une simple histoire des livres de l'Ancien Testament, c'est une véritable histoire d'Israël, depuis les origines jusqu'à l'an 70 après Jésus-Christ, c'est-à-dire d'après les sources bibliques et juives. Ce qui est fait le maître essentiel, c'est que l'auteur a placé la littérature (canonique et extra-canonique) de l'Ancien

Toutefois dans une critique aussi historique et chronologique, quelques erreurs, cet ouvrage nous l'a fait bien sentir et l'on sent de la hâte dans les citations et des fautes nombreuses. M. Roux a eu raison dans le choix du plan et il s'est imposé l'obligation d'un travail qui doit paraître digne de son activité politique, sociale et religieuse.

On s'attendait point de voir une critique de l'œuvre de M. Roux : nous sommes en trop grande harmonie d'idées avec l'auteur pour nous différencier de lui sur le principe, la méthode et les lignes générales. Nous nous contenterons d'ailleurs l'indiquer sur quelques points particuliers, où notre sentiment s'est pointu quelquefois à l'opinion de notre auteur même.

Dans l'introduction qui, par exemple, se divise en chapitres en quelques sorte que « le peuple d'Israël est le plus important de l'antiquité » (p. 3). La Bible se nous paraît point avec point de vue l'histoire à celui de la Bible, dans l'éducation de l'humanité (et nous sommes beaucoup à Israël dans le domaine religieux, la Bible, par ses philosophes, ses poètes et ses sages, s'a pas voulu de droit à notre connaissance dans le domaine du spirituel pure.

M. Roux fait connaître les sources des ouvrages et la Bible et l'Écriture prennent leurs sources (p. 37). Ce point de vue, croyons-nous, sera de plus en plus abandonné, et l'on recherchera toujours davantage l'origine des Écritures du côté de l'Écriture : telle est la même notre conviction.

L'auteur estime que le mot « Bible » est pour le polythéisme prout des Hébreux (p. 35 et 36). Nous avons essayé de nous en convaincre, en lisant les pages que M. Roux a consacrées à ce sujet, dans l'ouvrage dont il a été récemment publié depuis dans notre Revue. Mais, quel qu'en dise et l'on fasse, à quelques interprétations qu'on se vaille, on n'oubliera que le témoignage de la Bible est la doctrine du plural, et que cette doctrine en fait la Bible, dans l'antique Israël, d'une conception religieuse transformée plus tard et abrégée du tout au tout. Les subtilités de l'érudition et de la philologie ne peuvent en fait brider.

Et M. Roux n'a point oublié de mentionner le Canaan (p. 35 et 36), pour pas sur laquelle nous différons entièrement d'avis avec lui, nous avons été heureux de constater qu'il mentionne toujours l'antiquité de lui (p. 35 et 36) et nous n'avons pas inutilement notre opinion sur cette chose, que nous avons dit, l'antiquité, il y a plusieurs années déjà.

Nous sommes, sans doute, l'auteur d'Israël à dire, mais peu importe au lecteur de savoir que nous ne sommes pas de l'avis de M. Roux, sur tel ou tel point. Ce qui l'intéresse, c'est que l'ouvrage qu'il lui présente lui soit recommandé, et qu'on lui donne d'excellentes raisons pour l'engager à le lire. C'est ce que nous faisons sans aucune crainte.

ROBERT MORTIER.

Kant, Immanuel — *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781. *Quellen und Literatur* —
Göttingen, Hildesheim.

[illegible]

Le premier chapitre est intitulé : *Der Sinn der Bilder und der Magister*. Ce sont en grande partie que la reproduction l'un article paru en 1907 dans la *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaft*, intitulé : *Bilder und Sinne*. Ce livre est certainement plus jeune que *Enfants*. Car cette chapitre ne traite ni de tout le livre que *Jugend im geistigen Altertum*, mais simplement des images les plus connues sur la composition du Cosmos que les barbares qu'ils trouvent au moment même où ils virent les Juifs, dans le livre de *Enfants* et dans un petit fragment du livre des *Enfants*.

Le chapitre jette une vive lumière sur le fait en question. Des grandes terres données ont servi aux seigneurs les uns, les autres, à des fins diverses. Mais nous voyons que les Hébreux ont obtenu la Palestine par le fait et non par l'acte, comme il est la tradition. Mais, qui plantent cette dernière manière de voir, prouvent que Moïse n'a pas eu l'air de Jérusalem, comme le disent les autres livres, mais qu'il a été à Jérusalem, qu'elle a été son lieu de naissance et par là même, aussi par ses mains, donc qu'elle-même est acquise à l'acte. Les peuples de Jérusalem et de Canaan, mais que Jésus n'a pas possédés à la dernière, mais qu'il a été un homme de Jérusalem.

[illegible]

[illegible]

Mais que le document parût par son titre en tant qu'il est une œuvre litté-
 raire pure, à titre d'œuvre littéraire, ou bien des faits de l'histoire d'Israël,
 des renseignements dignes de foi ou les renseignements qu'on rapporte le
 plus de la rumeur. L'histoire qui se voit par exemple par l'histoire officielle,
 devra donc paraître comme base les renseignements reçus par M. Hamel pour
 se faire de la conquête du Canada. Voilà le plus juste.

Le *Charbon* analysé dans nos analyses du livre des Japans. L'auteur donne
surtout dans ses trois parties antérieures : 1, 2, 3, et 6-82, 83, 90-92. Il
montre par ses analyses de charbon de bois comment le charbon de bois
qui est la partie principale et qui, en réalité, forme tout le charbon de bois
semble que la première partie d'un ou d'un second gisement au livre des Japans
qui la constitue est un véritable appendice. Il a donc comme nous de tout le
charbon de bois japonais et le document japonais, qui sont des 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809

Tout cela n'est pas nouveau. Mais la valeur de l'école de M. Guizot consiste d'abord en ceci qu'il a cherché à distinguer, avec beaucoup plus de soin qu'on ne l'a fait jusqu'ici, ce qui revient à chacun de ses hommes. Puis il a été utile, quoiqu'il montre que la justice de notre titre a passé par trois redans d'oubli. Après lui, un premier redoublement a combié les premières vides de l'ère, en ramenant aux sources fécondes et vivantes. Un troisième don de Providence a ramené un certain à sa place et l'a ennobli dans le monde scientifique qu'il remplace partiellement dans la société par la noblesse d'Israël, voire de Jésus-Christ de la part de Dieu, puis rapportant la parole et l'œuvre de lui-même à Israël par la parole des juges. Un redoublement à un autre niveau de l'œuvre finit par une sorte de conclusion qui ne conclut pas avec ces systèmes. Elle se termine seulement, par la même, à rendre une loi et à rendre autre chose. Il a réintroduit certaines parties, repues par son profondément, comme l'œuvre d'Abraham. Il a également ajouté de nouveaux matériaux, en particulier ceux qui nous parlent des petits juges, c'est-à-dire de ceux dont certains de juges au sujet d'Israël nous a souvent appris rien.

Dans le troisième et dernier chapitre, le bon ouvrage, M. Angèle soumet les livres de Samuel à une même analyse que le *Key des Juges* et il arrive à des conclusions identiques à celles que nous venons de constater dans le chapitre précédent. Les deux auteurs principaux ou co-auteurs du *Key*, sont également, d'après lui, les documents juifs et chrétiens déjà mentionnés. Il n'a pourtant pu découvrir de traces certaines de l'auteur à partir de la mort de

Edil. Ces deux livres ont servi de bases pour la triple rédaction que nous connaissons déjà.

L'ouvrage que nous analysons constitue certainement à cet égard une nouveauté de travail littéraire par lequel les trois livres dont il s'agit ont passé. Mais nous ne sommes pas certains du rôle dévolu aux livres qu'il reforme. Nous croyons en particulier qu'il y a des réserves à faire concernant le triple rédaction identique que M. Budde veut retrouver dans tous ses livres. Il est très probable que les trois ont passé par une rédaction doublementique et qu'après cela ils ont encore subi certaines modifications. Mais, nous plaçons surtout, le livre des Juges nous paraît être en un autre sort que les deux livres suivants, et le professeur strasbourgeois se laisse, à notre avis, entraîner un peu trop par l'esprit de système, en prétendant que les trois ont passé par les mêmes transformations.

Mais, il est évident que le livre des Juges a été soumis à un remaniement beaucoup plus profond que ceux de Samuel. Dans celui-ci on ne trouve pas plus comme trace de la systématisme et frappante qui caractérisent la partie principale du livre-lit. Les trois dernières chapitres du premier ont encore leur type spécial, on voit bien des chapitres post-exiliques provenant de la part d'un rédacteur ecclésiastique. Dans tout le reste du livre, on ne retrouve pas une seule trace de la même influence. Dans les deux livres de Samuel, on ne découvre pas davantage un tel caractère religieux aussi profondément de ce même point de vue post-exilique et ecclésiastique. On se rappelle que des fragments ecclésiastiques se trouvent comme I Samuel, vi, 15 et II Samuel, x, 24, mais qui sont si peu influents. Nous arrivons donc à la conclusion que, malgré la grande valeur de l'ouvrage de M. Budde, il ne sert pas ou pas suffisamment exemple de plusieurs affirmations théoriques importantes qu'on peut chercher dans les trois livres dont il traite plus spécialement.

Nous ne reconnaissons pas même l'absence de sa publication, qui selon à nous distinguer les parties primitives de ses livres, paliers à la tradition populaire, des additions postérieures et généralement post-historiques. Et nous souhaitons de tout cœur qu'il parvienne à nous donner bientôt une édition des livres à l'ancien Testament. Un tel travail ne serait pas superflu, même à une de l'ouvrage unique, et d'une haute valeur scientifique, qu'a pu faire reconnaître M. le professeur Kuenen. Les livres anciens, se plaçant à des points de vue différents pour résoudre quelques-uns des grands problèmes de la critique biblique, la composition de leur méthode respective et des résultats auxquels ils arrivent, offrent de surcroît, sous cet aspect grand avantage pour les progrès de la science dans ce domaine ancien.

Dr. PIERRE-LOUIS.

CHRONIQUE

FRANCE

L'histoire des religions et les facultés de théologie. — Les *Études théologiques*, de Genève, dans leur dix-huitième volume qui vient de paraître pour 1891, publient un article sur l'histoire des religions et le religieux modernes, dans lequel j'ai cherché à faire comprendre quelle place l'histoire des religions est appelée à prendre dans les études théologiques modernes et quelle peut être son influence morale dans la société religieuse. Je laisse de côté, ici, les parties de ce travail qui s'adressent d'une façon spéciale aux lecteurs des *Études chrétiennes*, mais je voudrais rappeler aux théologiens qui ont fait l'honneur de entrer ces Chroniques, quelques-unes des considérations, d'une portée générale pour leurs études, qu'il contenait.

« La théologie chrétienne a vécu jusqu'à présent comme s'il n'y avait eu au monde que deux religions — et encore n'en faisait-elle qu'une, en tirages à deux époques différentes : le judaïsme et le christianisme. Par un acte de purisme théologique, d'ailleurs de l'époque où l'Église refusait le nom de religion à tout ce qui n'était pas sa révélation à elle, les frères de la théologie, même la plus indépendante, ont été jusqu'à présent à toute bande des quatre-vingt religions qui ont existé ou qui existent encore au dehors des religions bibliques. La science laïque, heureusement, a été moins exclusive, l'extrême érudition des relations commerciales avec le monde non chrétien, et la multiplicité développement des études philologiques et historiques relatives à la haute antiquité, ont rendu plus absolues qu'autrefois les considérations doctrinales passées et présentes, qui nécessitent de faire plus ample connaissance avec la vie religieuse de l'humanité entière de l'humanité. Résumons les religions déjà connues pour être les bases d'une façon plus complète d'autres que l'on découvre ou que l'on connaît au dit découvertes. L'idée est venue à plusieurs esprits de constituer ces religions entre elles, soit en faisant une étude possible de leurs institutions et de leurs enseignements, soit en recherchant les ressemblances ou les différences de leurs institutions respectives, soit même pour établir de même les liens du passé qui les unissent les uns aux autres ou pour dégager de ces manifestations multiples et variées les lois générales de la psychologie religieuse.

L'absence des religions comparées est une et a été plus dans la grande famille des anthropologistes.

— Et, dans ce tableau¹ du développement qu'a pris la science des religions, on omet, non sans raison, la part extrêmement faible des facultés de théologie. Si l'on excepte les facultés théologiques, où la théologie de l'enseignement supérieur a été reléguée dans les siècles ultérieurs par l'Etat l'effacement de la religion se produit à l'enseignement du secondaire et du primaire, que des professeurs ayant un caractère confessionnel, ne se tiennent pas de facultés de théologie ou la science des religions est enseignée. Ce phénomène est surtout frappant dans la pays d'origine de la théologie moderne, en Allemagne. Quelqu'un, notamment, si je ne me trompe, à Tübingen, un enseignement officiel de théologie religieuse ne porte sous le nom de *Symbolik* que, mais presque toujours c'est sous les facultés de philosophie, comprenant à la fois des facultés des lettres et des sciences, que l'on trouve des cours sur l'une des religions ou plusieurs ou sur l'histoire générale des religions. Aucun ne s'appelle pas *théologie*. Dans les universités théologiques allemandes, aucun cours n'est donné à cette discipline et, parmi les nombreux revues où les matières de la jeunesse théologique trouvent les communications qu'elle doit publier, il n'y a, je crois, que la revue théologique des *Theologische Literatur*, ou cours de publication sous l'éditeur Mohr, à Tübingen-Münster, qui se fait appeler la *Religionsgeschichtliche Zeitschrift* et non *Zeitschrift*. Il est vrai que c'est la meilleure.

— Immédiatement les théologues s'ont par eux-mêmes la grande importance que la science des religions doit avoir dans les études théologiques modernes, mais ils se sont en effet appelés à paraître dans l'interprétation de la théologie comme de la vie religieuse. Plus tard, pour sa part, qu'elle doit laisser sa voix nouvelle à la théologie et que la véritable science religieuse qui courait à la science moderne en la science des religions et non plus seulement, mais critique du christianisme et du judaïsme.

— Il est vraiment étrange que, dans l'état actuel du monde, on s'attache à s'occuper aux autres religions et surtout d'une grande partie de son anthropologie, que l'histoire de leur science religieuse. Il semblerait, à voir les programmes théologiques, qu'il n'y a pas eu d'autres religions dans l'humanité que le christianisme avec son antichrist le judaïsme. Sont présentes en leur la science de Dieu et de ses rapports avec le monde, ou d'autres formes de religion, et sont l'histoire de l'histoire de ces études les idées et les principes religieux de l'humanité humaine. Non seulement nous ne nous préoccupons pas de ce que les hommes ont été et de ce qu'ils ont été pour leurs droits pendant les siècles, ou les siècles ou d'autres qui ont produit le christianisme, mais encore nous ne sommes pas même qu'aujourd'hui nous les religions antiques et modernes de principes religieux différents des idées et que, si l'on n'a pas l'exemple

¹ L'histoire des sciences différentes contient une esquisse de l'enseignement de l'histoire des religions, que je ne reproduis pas ici.

de ceux qui traitent toutes religions d'erreur et d'impureté, on trouverait au total de millions, certainement considérables, qui croient de tout les religions vraies. Avec la loi écrite, qui leur ramène tout le claquement, mais qui n'est pas à sa place elle se perd, on continue à regarder toutes les religions non chrétiennes comme de vaines erreurs qui se perdent par que l'on s'en souvient. Voilà, en effet, une voie singulièrement étroite pour l'étude scientifique de la religion. Mais le monde scientifique moderne qui tout en rendant sa contribution l'honneur qu'il lui est dû, a une de sa supériorité scientifique et morale, le reconnaît plus le scientifique comme une catégorie à part dans l'autre domaine universelle, la théologie, qui s'adresse aux religions à toutes les religions, nous pourrions le reconnaître qu'une partie du domaine qui lui appartient de droit et d'affidabilité ainsi l'unicité de ses conclusions.

« En effet, sous l'aspect de la science théologique est nécessaire d'être plus approfondie du christianisme et du judaïsme eux-mêmes. La science s'est plus en, sous l'empire du préjugé qui assignent au monde chrétien une origine exclusive, on se représente l'histoire de notre religion comme exclusivement séparée de celle des autres religions, avec une évolution tout autonome. Il est actuellement communément répandu que le judaïsme est directement apparenté avec d'autres religions sémitiques, que le peuple d'Israël a subi l'influence directe des Égyptiens, des Assyriens, des Babyloniens, ainsi que des Perses ou des Grecs. Comment vouloir alors comprendre l'histoire du judaïsme. Il reste au moins ouvert par là ce que l'on voit aujourd'hui de la vie religieuse du vieillard païen, ainsi que des populations sémitiques primitives telles que les Hébreux ou les Arabes avant Mahomet ? Il est non moins évident que dans notre civilisation occidentale la part de la philosophie sémitique grecque et judaïque est non moins importante que celle de ses confrères païens, que les philosophes grecs et romains, les rabbins des Cabins, les Germains, les Slaves ont puisé au dépôt païen une inspiration dans l'Église catholique et jusqu'à nos jours dans les croyances populaires de tous les pays d'Europe. Comment comprendre et apprécier l'histoire de l'Église occidentale lui-même, pour autant que c'est possible, de l'état religieux et moral des populations chrétiennes lorsqu'on voit ce qu'il y a plus.

« Il y a plus. Le christianisme s'est développé comme des fils de l'évolution religieuse qui se manifestent aussi dans d'autres religions, et que l'on peut y saisir parfois avec plus de certitude que dans l'évolution sémitique et aryenne de cette histoire européenne. Quand on a un peu étudié l'histoire des religions, on reconnaît volontiers à quel point des phénomènes religieux parallèles observés dans d'autres religions, y compris de ceux dont on a une connaissance étrange dans l'histoire occidentale.

« Enfin, et surtout, l'histoire des religions est appelée à servir et à diriger l'esprit des jeunes théologues et, par extension, des fidèles auxquels la science propose plus que les principes de la religion et de la morale. Il n'y a rien de

lui pour enseigner le christianisme regardant au parti pris d'un jeune homme que de se faire espérer et de lui montrer, deux ceux qui ont une autre langue, d'autres mœurs, d'autres coutumes, des qualités et des vices qui ne le ressemblent en rien à celles de son pays. Il n'en gardera pas moins au cœur l'amour de sa patrie, surtout si cette patrie a des hommes et des institutions qui ne craignent pas la nouveauté, mais il s'occupera mieux que de jacobinisme d'écouter pour le détail tout ce qu'il est étranger et qui n'est pas lui-même, que chez lui, du même sentiment, de grandes et belles choses.

C'est ainsi que la théologie, revêtue par l'introduction de la science des religions dans le cycle de ses disciplines, ne paraît appelée à exercer de nouveau une action féconde et décisive sur la vie religieuse moderne. L'action de la science historique basée sur l'historicisme, au sein de la science religieuse moderne, est incomplète. Encore une fois, l'ennemi que cette science a vu s'élever toujours, parce qu'elle a déguisé la partie personnelle de l'histoire des églises chrétiennes que la civilisation moderne a élevée au rang d'un idéal. Mais il faut bien reconnaître que cette action a dû paraître surtout négative à un grand nombre de fidèles qui, au moment déjà la fin de l'évangile, n'ont trouvé dans la théologie critique aucun élément religieux nouveau, tandis qu'elle dépassait des considérations sur des systèmes traditionnels encadrés de l'histoire sans les avoir jamais dépassés.

En tentant de rendre plus ou moins de l'humanité, en appliquant cette méthode critique, la science ecclésiastique, à un point dont personne n'est venu se reconnaître solidaire, la théologie moderne ne s'est pas de fait fait les deux réponses; elle leur a opposé, au contraire, les premiers éléments d'achèvement. La théologie moderne de l'histoire historique, philosophique ou juridique d'une semblable étude répondant sur toutes les manifestations religieuses de l'humanité, il y a un élan qui conduit à de nouvelles religions, à de nouvelles et de toutes inspirations nouvelles. Ne s'agit-il pas de voir s'élargir ainsi, jusqu'à des proportions nouvelles, l'horizon religieux de l'humanité et de l'humanité, à mesure que la vie porte plus loin, le genre humain tout entier s'élève. Mais on le voit avec cette même différence, mais s'ouvrent devant nous une voie de la foi, au sein de la conscience humaine dans il se reconnaît épanouissant? Quelque belle que soit la route ou l'air à son égard, il y a une limite plus grande à franchir, les points nouveaux d'un tel élan ont de fait été vus, les mêmes espérances, les magnificences de la terre et les mêmes horizons de ciel. N'est-ce pas d'ailleurs étonnant, cette aspiration immense qui emble le progrès de l'humanité tout entière vers Dieu et de celle sur le ciel et temps, dont parle saint Paul, que la méthode critique fait monter vers l'Éternel?

Il y a, en ce temps de scepticisme et d'orgueil positif, quelques hommes d'un moment manifestant à traverser d'un toutes les races, sous toutes les législations, dans toutes les conditions, depuis la limite du monde jusqu'à la

ensemble d'étude d'un Newton, l'affirmation immuable de Dieu et le beau et noble livre écrit en perspective.

« Il y a une grande logique intérieure dans la civilisation française et les productions qui se produisent dans toutes les sciences. Comme on apprend avec à ne pas attendre une suprématie spéciale à des peuples particuliers de doctrines et de rites, on constate cependant peu à peu dans le développement scientifique européen et mondial nous voyons se lever ceux qui, dans d'autres religions, ont mis en œuvre les problèmes leur problème pour les motifs analogues.

« Et y a, enfin, une grande loi de fraternité dans l'histoire générale des religions. Les hommes ont les hommes sont apparus et ont été pour les enfants du Père éternel. Au lieu de laisser l'action de Dieu à une seule petite partie du monde, au lieu d'exclure au milieu l'humanité majeure de l'humanité, nous apprenons à reconnaître la réalisation universelle de Dieu à travers l'humanité et nous réalisons en une seule fraternité tous les églises du monde et le monde que le Christ de l'humanité a voulu être pour tous. Pourquoi nous préoccuper d'un bon principe, parce qu'il y a un Dieu au lieu de voir le Christ? Pourquoi dédaigner nous une parabole possible parce qu'elle ne nous a pas été transmise par l'Évangile? Pourquoi s'indigner nous pas dans la prédication moderne des églises ou des sectes qui ont été, pour nous, l'histoire, l'histoire qu'en notre temps, les millions de nos semblables? Ce qu'il faut donner l'Évangile d'aujourd'hui ce n'est pas y avoir le bon d'être le bon Dieu de Nazareth qui nous grand pour servir à servir une seule religion. Il nous le grand maître par excellence de la vie éternelle. Mais il est bon de retrouver dans la vie religieuse qu'on nous les choses qu'on nous, comme on les a vu, comme on les a vu, comme on les a vu.

« De toutes les religions il ne s'agit pas de nous après de nous-mêmes qui nous ont la religion largement et universellement humaine, un véritable catholicisme qui, plus fidèle à son idéal général que son bon sens de Rome, se trouve dans une communion humaine toutes les autres religions du monde et du présent et qui, du point de vue des hommes éphémères de la vie religieuse à travers l'histoire, s'affirme comme la religion universelle et permanente de l'humanité. celle dont on peut dire en toute vérité que Dieu y est tout en tout. »

JEAN BÉGIN.

La controverse de M. Vernes et de M. Kuonin. — M. Maurice Vernes a publié, dans la *Revue critique d'histoire et de littérature* du 14 novembre, le compte rendu de divers ouvrages de MM. Basilius Kuonin et Wilhelm. Cet article, d'une étendue plus considérable qu'à l'ordinaire, comme une introduction au mémoire que M. Kuonin a lu dans le *Trévis de l'histoire des religions* (juillet-août 1897) sous le titre *La réforme des études religieuses selon M. Maurice Vernes*. Jusqu'à la fin du compte rendu, les lectures qui ont eu le

premier de la première partie de cette synthèse, vaillant sans doute contre le réplique de M. Verès. Et voici les éléments essentiels :

« 1^o M. K. nous rappelle, au premier lieu, de traiter des deux prophètes avec deux yeux distincts, au lieu de les envisager en bloc. Nous devons ne pas comprendre l'opposition : il y a la non-adjonction faite à une époque donnée, et ceux qui l'ont menée à bien ont cherché à une présumption relative qui était la grande peur l'édification de leurs contemporains des autres éprouvés à cette dimension. Il y a deux lieux d'arriver pour à leur le premier prophète dans une assemblée et dans ses parties.

« 2^o M. K., relevant la première objection générale qui leur vient à l'esprit contre l'authenticité des prophètes qu'on attribue au temps des anciens royaumes et à l'époque de la captivité, nous rappelle d'exagérer l'attention de prophètes religieux qu'un peut signaler à maints plans. Nous allons voir : A quelle époque le peuple d'Israël se convertissent à ce qu'il ne suffisait pas à son ancien religion le statut l'idéal de la foi spirituelle qu'il était enragé et loirne tel des efforts au côté des païens pour les gagner à sa cause ? à quelle époque, à quelle circonstance naissent cette présumption de prophètes, par laquelle le Dieu d'Israël manifeste des prévisions à la dimension universelle ? Et nous répondons : « Cette présumption se d'appelle à l'heure où il y avait une certaine plus ennoblement pour ceux de la Monarchie Israélite et pour d'être une autre religion pour devenir une communauté religieuse, une religion qui, toute présente des grande erreurs d'un phrasé posé, après à rester à leur fin : une ou plusieurs se dimension spirituelle une dernière. » M. K. déclare que les amendement ne touchent que ; que les prophètes, comprenant d'une faible mesure, pouvaient parfaitement montrer au se point des aménagements nouveaux du vulgaire ; que, d'ailleurs, nous avons corrigé et que les passages ne se sont pas très peu nombreux, et peu nombreux — les je vous le dire et ce — « que M. le président de la grande réunion des interprètes protestants de la Bible protestante anglaise à l'été qui parle de la correction future des païens, parce que, à un point de vue, ils se sont point se transformé avec les constantes tentées du peuple. » Et tout cela qu'un deux singulièrement raison. Un critique, à l'opinion de quel M. K. accorde une grande valeur, a dit, de même que moi, craint de la présence de passages comme dans le sens de la propagande religieuse et les débats après coup. Quant au nombre et à l'importance de ces passages, M. K. est effrayé pour les réduire, et cela dans une intention malicieuse à empêcher. Je me bornerai sur ce point à le renvoyer à l'œuvre d'un livre de Huxley, j'en cite aussi des différences de l'école de Gœt, dans l'indivisible Théologie de l'Antique Testament de M. Propperting, tout un paragraphe sur ce point : « la participation des païens à la nouvelle alliance » d'accès les prophètes naïfs à la Monarchie (pp. 197 à 198) ; je ne en réponse simplement à l'interprétation donnée à cette place. Que l'on revienne à ce point de vue d'interpréter les passages prophétiques pour rendre la mission religieuse

Clair, en les montrant et tout leur importance, comme le fait M. K., une remarque subtile nous tient en haleine.

« 3^e Nous saurons mieux connaître cette circonstance, ces les prophéties associées à l'érection de la Jérusalem comme celle de la Cappadoce et de la déposition à Jérusalem. Et nous dirons : c'est la mesure de ceux qui appartiennent aux temps de la Restauration. Une réponse à un argument aussi simple, aussi évident ! — M. K. riposte : Les prophètes ont annoncé, non pas seulement une restauration, mais une « restauration glorieuse ». Or, le rétablissement d'Israël est la réalisation de cet événement que cela ; il est, même et même. Donc, une description d'Israël nous est présentée à la réalité, réalité adossée à une mesure et sans doute. Ici, je m'aperçois que j'ai passé que nous parlons deux langues différentes ; car ce que M. K. dit est évident. Je le pense, pour une part, une mesure évidente, mais dans un sens négatif. Je me propose à comparer mes lectures à certaines versions que je trouve en *l'œuvre d'Edwards*. Or « est Cyrus le grand, l'un des Aïls que le Dieu des Juifs lui a donné (à lui, à Cyrus) l'ordre de rétablir tout ce qui est à Jérusalem, y compris les temples de l'empire de l'empire de l'empire, les temples qui représentent le chemin de la Jérusalem et leur temple, l'histoire écrite, la mesure véritable et de l'argent, même au Temple par Jérusalem, et cela, au nombre de cinq mille quatre cents pièces (Edwards, I, 1-11). » L'ensemble du chap. vi, par, 24-26. Voilà comme je comprendrais l'histoire rapportant les circonstances du retour de l'exil. Il me paraît que c'est la « restauration glorieuse » et que les prophètes ne font que développer ce thème. Donc, de même qu'Edwards, il y a d'évidentes raisons pour lui rapporter à l'époque qui suit l'exil.

« 4^e M. K. a-t-il une circonstance visible à son argument qui a été une autre circonstance dans l'histoire en quelque sorte obscure. Nous nous sommes convaincus qu'il y avait une contradiction connue entre la mesure dans les temps des deux siècles la situation religieuse des contemporains d'Israël ou de Jérusalem et l'époque continue aux livres prophétiques. C'est de tout ce que, nous nous sommes assurés l'authenticité et l'historicité des sources. — M. K. répond qu'il en voit la même difficulté. Je n'ai pu, plus clairement encore que tout à l'heure, que nous sommes certainement et moi nous les voyons par les mêmes sources de la même manière. Le petit journal, quand il aura écrit les pages les plus du premier dans un ouvrage complet que je prépare sur la matière.

« En résumé, j'ai relevé trois autres de l'histoire qui se basent sur la considération des sources prophétiques comme appartenant aux temps, vii et viii siècles avant nous les. Si on les plus généralement, on attribue à la période « la conclusion » que la collection prophétique a été de nombreuses interpolations faites de l'époque de la Restauration — c'est la vue à laquelle je suis parvenu. — Je résume l'apparence de la paratextographie. M. K. insiste qu'il n'a rien à garder de nos observations. Il oppose à nos doutes et à nos questions les

possibilité humaine; je serais bien d'accord de, d'ici à quelques années, les données de nos livres mériteraient cette étiquette de pure littérature, qui se rappelle l'existence dont furent frappées au début les prophéties de Gengis, de Vatheg et de Char.

Cependant, après avoir passé de toute compte de mes objections, M. K. conclut à ce qu'il pressent, à son tour, trois ou quatre qui sont d'un réel intérêt, mais auxquelles la publication venant tout à l'heure porter seule toutes mes réponses complètes. Je dois cependant les lui faire dès ce moment en quelques mots. — J'ai expliqué la composition des livres prophétiques en disant que leurs auteurs avaient sous les yeux les livres historiques (Juges, Samuel, Rois, et d'autre fait pas développer et préciser la liste attentive aux prophètes dans les événements politiques. M. K. attend par là que nous venons à peu l'histoire dépendance des livres prophétiques à l'égard des Rois. En même temps, nous avons simplement indiqué au procès du travail ou de composition, tout en observant la place élevée des auteurs. Je réponde que, sur ce point, M. K. s'est pas notamment d'accord au point, qui a été exprimé sous une forme si souvent abrégée. Je n'ai donc rien à dire contre ce qu'il remarque, « qu'une distinction tranchée distingue les prophètes ecclésiastiques des auteurs rapportés par les livres historiques ». L'indépendance, l'originalité de pensée qu'il reconnaît pour les premiers, je les accorde d'autant plus volontiers que j'en ai jamais eu l'intention de les nier. M. K. ajoute : « Dans les livres historiques, nous voyons des justifications, que le style de certains nous montre clairement réalisées. En somme, les livres prophétiques nous présentent tous une suite de menaces et de promesses, qui n'ont jamais été accomplies. Et, c'est tout s'en rapporter à M. Vassier, les promesses sont les mêmes; les secondes, les réalisations, comme l'autre a prévu? » J'ai beaucoup de peine à comprendre la raison de cet usage d'induction. Autrement, les livres historiques ont intervenu les prophètes pour bien voir que les événements sont toujours d'un haut par une volonté céleste. Il me semble que les livres prophétiques partent de la même divine inspiration. Malheureusement, je ne suis pas sûr de comprendre la pensée de M. K., de qui je n'aurais pas affirmé qu'il ait eu le même. Le débat sera repris plus abondamment quand j'aurai donné mes argumentations sous forme complète*.

* Voilà enfin une difficulté de quelques pages, au moins en apparence. Qu'en est-il pour le pseudonyme? dit M. K. — C'est un écrit composé, comme le livre

1. Ces critiques s'étaient parues d'ailleurs, les premiers, que l'époque de la restauration avait produit des livres « vraiment exceptionnels. Ce qu'ils avaient fait pour le Roi, je le présente, à leur tour, pour les prophètes.

2. Je ne suis pas sûr en que M. K. attend par prophètes « accomplies » ou « non accomplies ». Je ne suppose pas qu'il s'agisse de prophètes qui se soient réalisés à la lettre. En fait, nous avons distingué le prédictif proprement dit, de ce qui est une prévision générale, ou simplement le tableau librement tracé d'un avenir idéal?

de Dantes, au sein d'une civilisation décadente. — Comment appliquer ce principe d'une éducation générale à tous, Juifs et aux autres, après prophétisme? — Si ils ont été écrits après l'exil, ils sont pour les sept ballades de leur nation, pour ce pas très plus, certainement pour tous les temps postérieurs à l'exil. S'ils ont été écrits avant l'exil, ils sont pour une nation juive qui n'est d'une civilisation juive ou civilisation dans laquelle il se trouve. — Et M. K. qui demande ce que peut valent signifier les Juifs et les Juifs pour les gens de ce siècle. — Ce qu'ils pourraient signifier, ce que signifiaient pour les mêmes générations de Juifs, les Juifs, les Juifs, — je ne vais le lui dire, les Juifs, par l'exemple d'un passé commun et évidemment juif, à prouver les Juifs contre les nouvelles déclarations. Or, maintenant, je le suppose, que les livres historiques sont écrits de l'ère d'illumination et d'instruction aux Juifs de la Restauration par le nombre dont ils racontent le passé: les livres prophétiques remplissent le même office. Ils racontent une suite de phénomènes juifs de l'histoire, une explication de morale en action, ou les vérités religieuses et les principes de la morale sont illustrés par l'histoire des Juifs, des persécution, des circonstances d'un passé fameux. Mais, ce que les livres prophétiques offrent comme réponses à la pensée religieuse, à côté des éléments qu'ils ont en commun avec les livres historiques, ce sont, d'une part, les noms de l'exil, les perspectives juives de l'exil messianique, l'ambition de conquérir les païens et de leur donner l'éducation pour eux-mêmes; de l'autre, le sens des questions sociales: ces deux thèmes qu'on attaquait le plus et les plus, en protestant contre les pratiques extérieures de Juifs quand elles sont séparées de l'accomplissement des devoirs internes, les Juifs ont vu la destruction juive est venue, de la voir après M. K. avec à côté de lui, avec lui en termes juifs, de nous montrant que les Juifs de la 1^{re}, de la 2^{de} et de la 3^{de} siècles commencent. Ici bien tout ce que les livres prophétiques devaient leur apprendre. Mais à ce moment là que M. K. que je ne puis expliquer jusqu'à quel point, dans les époques de crise et de persécution, les prophètes et les poètes sont venus, à venir même de distance, comme et comme pour la joie des protestants égarés? Ils ne seraient-ils pas une suite pour les Juifs de la Restauration?

« M. K. remarque encore l'originalité littéraire dont sont revêtus les livres prophétiques. » Ce qui les distingue, ce n'est pas seulement la situation historique supposée, c'est aussi le point de développement religieux, la position personnelle de l'exil, le style et l'âme particulièrement le socialisme. « J'ai vu la Bible, sans chercher sur un détail, et je disais personnel que les auteurs de Jérémie, d'Isaïe, du second Isaïe, et, dans une mesure secondaire, d'Esaïe

1. Je veux précisément de rendre les écrits prophétiques au point de vue de ce qu'ils disent des Juifs et des nations, et ce point qu'ils attribuent à la situation du début une grande partie des éléments qui ont frappé les auteurs, j'ai vu clairement qu'ils ne recommandent l'observation à leurs contemporains.

et d'ailleurs, n'ait été lui-même à certains de premier ordre. (Introduction par le M. Roussier). Pourquoi de tels maîtres scolaires ne se sentent-ils pas concernés au sein de l'élite académique, à l'espérance, d'après nous, l'un comptait les ? — Mais, si on ne refuse à suivre l'histoire universelle du langage, c'est quand il dit qu'à cette époque « l'œuvre était déjà sur le chemin de la dégradation et la connaissance de l'antiquité historique très limitée ». Voilà des remarques digne de tout bon sens. Histoire du langage historique ne peut s'effectuer que sur la base d'écrits aux livres, et ces livres n'ont pas de date certaine. M. X. se met en danger plus dans son tort qu'il admet que la plupart des Français, et peut-être des étrangers d'une langue distinguée, du reste, ont de nous même époque, ont de nous même seulement écrit notre loi. Quant à une « connaissance très limitée de l'antiquité historique », nous possédons, en matière, qu'on ne compare avec une interrogable valeur dans ces matières. On peut plus ou moins antiques, qu'on s'est de l'histoire des années depuis l'histoire jusqu'à l'histoire, qu'on s'y plongeait avec facilité, et sans se fonder sur preuves d'apparence dans cette circonstance que, vers le 10^e ou 12^e siècle, on se voyait, à côté des livres de l'Église, de l'État, de l'Église, des livres de l'Église de la science des sciences antiques, qui est la Chimie.

« J'arrive à un dernier point, qui me semble plus digne de se s'y arrêter et qui est de nature à provoquer de sa part une explication utile pour l'intelligence de nos points. Les livres prophétiques, dit M. X., sont des livres de l'Église historique. L'existence de ces livres a été et est toujours en dehors de l'Église. Tout est. Fort bien, et je n'y suis aucunement. Mais que je prétende que les livres historiques ont été de point de départ et en quelque sorte de source aux auteurs des livres prophétiques, je n'en ai point pour moi les autres sources d'information. Or, j'ai toujours prétendu que ces livres ont été et ont été de sources remarquablement utiles, et l'on augmentant le point d'histoire les sources antiques, on l'on pourrait également faire usage de données issues des pays étrangers. Mais, on ne peut pas être du côté de l'Église historique, à l'égard des additions, des variations des amputations, les amputations ont toutes place dans la Chimie. Il se voit, sans plus tarder, pourquoi nos points par un exemple significatif. Voici l'exemple, sans lequel on ne peut en venir à considérer. De l'Église de l'Église ne s'arrête pas l'existence de ce phénomène, ne qui n'est, à mon sens, à déterminer qu'il n'a pas de l'importance qu'on lui prête d'habitude, mais ce n'est pas à dire qu'il n'a pas de l'importance qu'on lui prête d'habitude. Il appartenait à une série de points historiques, qui se transmettaient plus ou moins (même) dans les écoles et surtout aux auteurs de traités de l'Église historique.

« Je le résume par ce que j'ai vu avec un véritable étonnement les remarques suggérées à Roussier par nos vœux sur le caractère prophétique des livres de prophétie. J'espère qu'il y aura un motif pour servir la cause de l'histoire de l'humanité et des sciences postérieures, et non du refus.

peu comptable sur des arguments ou des dignités de quelque portée. Je regrette de n'avoir pu en dire plus sur ce point, et j'en dis encore moins sur l'autre. »

Dans le *part*, M. Kussner s'est occupé, dans le Bulletin littéraire de *Thessalonique* *Tijdschrift* du nouveau, des deux derniers ouvrages de M. Vassier, le *Précis d'histoire pour les élèves de l'école d'Asie-Mineure*. Il y trouve de ce point de vue un bon argument nouveau en faveur de la thèse de M. Vassier. Celui-ci a épuisé ses positions dans ses premiers articles. Il rappelle à M. Vassier de nouvelles, d'une part, la nécessité constante de la législation et des coutumes historiques de l'Asie-Mineure, de la quelconque, d'autre part, en montrant de tout son poids que certains historiens contemporains à l'Asie, de leur époque l'une : on se rendrait compte que ces deux choses de l'histoire ancienne à décrire les événements anciens (traditions, coutumes, dans les documents historiques) au-delà de tout sans être restés du point de vue ancien et d'une autre manière l'histoire de l'Asie-Mineure plus. M. Kussner en même, en effet, à compter comme une explication scientifique qu'il se agit d'histoire mais à la fois une implication la plus historique.

Le professeur de Leyde s'occupe ensuite que M. Vassier, avec ses idées sur la législation de tout les autres de l'Asie-Mineure, pour ainsi y trouver les éléments d'une histoire. Il est vrai qu'il possède de la façon la plus artistique dans la usage des faits historiques ou juridiques. De plus, après avoir écrit avec une grande précision à l'Asie toute la littérature précédente, il traite en même des problèmes antérieurs à l'Asie dans une des éléments sont liés de ces éléments de tout autres. M. Kussner explique que M. Vassier a présenté un plan de l'histoire de l'Asie, p. 340 du *Précis* : « Souhaiter les textes et en garder encore la rédaction, est une nécessité que ne se pourrait résoudre à la légende ».

Telles sont les notes les plus précieuses de l'ouvrage. Avec l'histoire de l'Asie.

Nouvelles diverses. — 1° *Collège de Brême.* — Outre le cours de M. Adolf Haffner sur le développement du monde sous le soleil, le programme des cours du Collège de Brême annonce divers autres cours élémentaires à l'histoire religieuse. M. Maquoy traite les textes des pyramides égyptiennes à l'histoire religieuse de l'Égypte. M. Böhm traite des légendes relatives au séjour des habitants de l'Égypte et à la Mère. Il explique aussi le livre de Daniel. M. Demme traite les textes les plus anciens de l'Asie. M. Fickler explique le *Manuscript* de la Bible Vetus et le livre des Évangiles de l'Asie. M. Gieseler-Gieseler y expose des plus anciens textes égyptiens d'origine égyptienne et des inscriptions hiéroglyphiques de l'Asie. M. Lohrke traite des doctrines sur Dieu des peuples égyptiens grecs après Aristote (philosophie et éthique) et expose la doctrine de l'Asie. Enfin M. Gieseler traite la Vie de saint Alexis (commencement du 10^e siècle).

2° *Concours de l'Asie.* — L'Assemblée des Inscriptions et Belles-Lettres, dans sa séance du 24 octobre, a choisi comme sujet de concours pour la

examiner la question inverse : « En décomposant la chose hiéroglyphique dans les hiéroglyphes et dans les Sons, — Les étudiants devront s'attacher à trouver une explication plausible pour toutes leurs ouvrages hiéroglyphiques de l'est et l'autre côté et à dégager de cette chose les conclusions historiques et religieuses qui paraissent s'en déduire. »

À l'Assemblée des inscriptions et belles-lettres M. Aboulsam, maître de conférences à l'école des Hautes-Études (École des sciences religieuses), pour l'enseignement de la religion en l'Égypte, a partagé le prix obtenu avec M. Pissier, professeur de philologie au lycée Louis-le-Grand.

— 2^e Classe, sur la liberté de conscience. — En 1884 un grand concours remporté par M. Agnès, maître à Paris, une somme de quinze mille francs destinée à récompenser le meilleur ouvrage ayant pour objet de faire sentir et reconnaître la nécessité d'étendre de plus en plus la liberté de conscience dans les institutions et dans les lois. Il n'y a pas eu moins de 125 concurrents qui ont répondu à cet appel. Le jury auquel appartenait la tâche de disposer un grand nombre de votes, a chargé de rapport général M. Louis Maillier, maître de conférences à l'École des Hautes-Études (Section des sciences religieuses), et en outre nommé un rapporteur excellent qui, en outre, a lui-même écrit, un livre de 250 pages. Non seulement, en effet, le rapporteur a présenté une notice à propos des quarante institutions créées par le jury, mais encore il a fait précédemment son rapport d'une introduction qui est, elle-même, une étude psychologique sur la notion et les notions de l'indépendance. M. Maillier a eu l'usage de tout le matériel d'enseignement dans ses conférences destinées à faire connaître et apprécier la religion. Notamment que lui a été capable de comprendre la véritable liberté spirituelle, parce qu'il a au même degré le culte de la science et une sympathie respectueuse pour les religions, parce qu'il a personnellement étudié de près comme et religieux. « Sur grand nombre de ces temps, écrit-il dans un passage qui résume bien son opinion, « est l'opinion que le plus haut personnel à cause de ses opinions, au plus haut degré même doctrine, mais les religions toutes, les religions hiéroglyphiques, hiéroglyphiques, sont passion, aimer par dessus toutes choses la liberté, la liberté des autres, la liberté de ses adorations comme celle de ses justes, celle la notion qu'il faut que chaque s'efforce de pratiquer » (p. 177).

On ne demande toutefois jusqu'à quel point une liberté d'opinion aussi complète est compatible avec des conventions hiéroglyphiques. En laissant pour ce que l'on considère comme la vérité, on risque toujours de faire du tort aux opinions contraires et de passer pour malicieux aux yeux de leurs adeptes. La question n'est point de savoir si une solution absolue, générale, il s'agit avant tout d'être de la même chose d'esprit, et cette mesure même n'est pas au temps et au lieu.

L'ouvrage de M. Maillier sur la liberté de conscience a paru chez l'éditeur Armand Colin.

ANCIÉTHERRE

Publications récentes. — 1° *Epigraphie indienne.* — Le Dr E. Hultzsch, chargé par le gouvernement de Madras de diriger la publication officielle des inscriptions recueillies dans l'Inde occidentale, a publié sous Royal Print à London, le premier volume de ses travaux. Celui-ci contient des inscriptions cunéiformes et laminaies, provenant de bas du des Sept peuples et de Carjorum. Le second volume doit paraître prochainement. Il contiendra les inscriptions du grand temple de Tanjore. M. Hultzsch expose d'abord le texte des inscriptions, ensuite il résume et commente les documents historiques auxquels elles se rapportent.

Indépendamment de cette publication le Comité archéologique de l'Inde publie un recueil qui a pour titre *Epigraphia Indica* et dont le quinzième fascicule, daté d'octobre 1899, a été mis en vente par Royal Print sous le même titre. Plusieurs des inscriptions qu'il contient ont déjà été publiées entièrement, mais les auteurs actuels, MM. Bâlow, Kellura et Hultzsch, en donnent le texte plus exact, souvent même des variantes obtenues par la photographie.

— 2° W. G. Clackson *Language of Homer* (Londres; Macmillan). — M. Clackson ne veut pas moins de préférence et de passion ardue à songer Homère des efforts que la critique moderne lui a fait subir. Au contraire. Il lui a pu juger brutal que l'Angletorre fait pour dépeindre des siècles sur l'île sans. Le livre qu'il a publié récemment confirme l'opinion exprimée des vers de l'illustre héros d'Iliad sur la question homérique, telle qu'il la a déjà fait connaître à plusieurs reprises dans des articles de revue. L'*Iliade* et *l'Odyssée* sont pour lui l'œuvre d'un seul et même poète qui a voulu décrire l'île entière et la faire une religion et une nationalité. A cet effet il a combiné les traditions grecques et les idées que ses contemporains avaient empruntées à l'Égypte, à la Phénicie ou à l'Asie, dans une race et grande espérance, et ces diversités mythologiques, géographiques, philologiques, dont les critiques se sont prévus pour décrire les œuvres successives dont le dépit a formé les deux grands poèmes épiques de la Grèce, sont au contraire à ses yeux la meilleure preuve de l'unité d'auteur. Ajoutons-y que M. Clackson interprète l'*Iliade*, notamment dans les passages allégoriques à Agamemnon, comme les idées morales pour exprimer aux Homères, et pour peindre en détail que véritablement l'auteur se met dans un monde tout autre que celui de la science moderne. Entre elle et lui il lui est clair. Il est facile de discuter avec ceux qui ne parlent pas la même langue que nous.

Nouvelles diverses. — 1° Une nouvelle version allemande de la version — M. Th. H. Finckh a découvert récemment, sur un fragment de tablettes babyloniennes conservées au British Museum, un nouveau type de la notation à l'égyptien, avait même que la dénomination des dieux, les plantes, les arbres, les villes

est la traduction, a été complétée par l'auteur de *Bartholomae et Josephus* dans une année. Il l'a mise dans la *Revue de l'Orient*, se faisant dans ses parties essentielles comme épigraphe de la *Bibliothèque de la jeune prison d'Anvers*, que Bartholomae avait écrit, mais que ses parents avaient détournée de sa vocation de la après son baronnie l'a quitté. On voit donc que le travail de M. Harcourt Harris ne finit à été dirigé. La position de sa carrière particulière. *Bibliothèque de la prison de la prison* dans ses quelques autres points.

— 2° Les *Revue de la Bible*, M. Carl, président honoraire de la Société biblique historique et étrangère, a publié avec *Ellet Sten* un très bon ouvrage intitulé de toutes les langues et de tous les dialectes dans lesquels la Bible a été traduite. Il arrive au nombre représentatif de 253 langues et 12 dialectes. Il donne ensuite de chacune, détaillée sur le nombre des personnes qui parlent ces langues, sur leur situation géographique, etc.

— 3° Le *Revue de l'Orient*, il se présente depuis quelques années un ouvrage d'enseignement à l'école de l'Université française en latin des langues grecques, latines et romaines. Comme toujours au point de vue, se montrant propice au développement des études scientifiques sur l'histoire religieuse et la description de la culture antique, notamment de la méthode scientifique, dans un milieu où elle n'avait encore guère existé. L'un des principaux fondateurs de l'École aux travaux de la critique biblique et de la science historique universelle, M. Balmont, professeur à l'Université, veut de plus en plus que à pour lui de faire connaître les meilleurs travaux qui se publient chaque année en ces matières, la *Critique de l'Antiquité et de l'Égyptologie* de l'Université. Cette revue qui correspond à ce que les *Annales de bibliographie historique* ont bien de faire en France d'une façon trop spéciale et à ce que la *Theologische Literaturzeitung* fait à l'étranger et grand succès en Allemagne, est appelée à rendre de grands services en France. Elle paraît à l'Université, sous l'égide.

Comme nous l'avons publié, à l'Université, de la *Revue de l'Orient* de l'Université.

— 4° M. Max Müller veut de publier le second série de ses *Essays* de l'Université. Les conférences de 1890, promues comme les précédentes à l'Université, ont été consacrées à l'étude de la religion physique (Physique religion). En un mois de janvier 1901 la troisième série a pour objet la religion anthropologique. On voit que le savant professeur, qui reste, malgré les objections très sérieuses faites même au sujet de l'explication des mythes, le véritable promoteur de la science moderne des religions, se propose de donner dans ses *Essays* de l'Université un tableau complet des différentes catégories de religions qui se sont produites les formes des religions. Cela ne l'empêche pas, du reste, de continuer ses travaux de philosophie religieuse. Non seulement il va publier sous peu une édition complète de ses *Lessons sur la Science du langage*, mais encore il continue avec sa grande œuvre de l'édition du *Book of the Year*, avec la numérotation de l'Université. Deux volumes déjà ont paru, la première *Revue* en 1891, la seconde en 1892.

— 7^e Le second Congrès des folkloristes se réunira à Lund en août d'ici 1894. Il se composera en trois sessions, celle des Contes populaires, présidée par M. Edvard Clouf; la section de Mythologie qui aura pour président M. L. Frazer, et celle des Coutumes et Institutions dont le président au cours de la session sera l'assistant-juriste d'ici maintenant. Il est fort désirable, avant tout, que ce congrès aboutisse à un résultat plus pratique que le plus part des réunions de ce genre. Il est indispensable, en effet, de mettre au jour d'ordre dans les travaux des folkloristes. Chacun s'en va à l'écart, pour son propre compte, et la plus grande partie du travail est perdue faute d'une coordination suffisante des efforts.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — 1^o E. Pander, *Die Fabeln der Teichomyziden-Bestien* (Berlin, Spemann, 1890; 10 Mk.; 8 H. 50). M. Eugène Pander, professeur à l'Université de Pékin, a publié dans ce livre, avec le concours de M. Albert Reueversdel, deux des *Vergleichungen aus dem Zoologischen Museum für Vögelkunde*, ou une remarquable tentative de rapprochement sur le point de vue scientifique. C'est la reproduction, brillamment soignée, d'un ouvrage illustré de Teichomyziden, Holothuri, grand livre de Pékin, qui date de l'an 1800 et qui, comme, en une centaine de pages, les représentations japonaises et les autres images de trois cents oiseaux et autres du monde, peut servir les plus populaires. M. Pander a pu y joindre les dénominations chinoises et malaisiennes correspondantes, d'après un exemplaire ancien par un autre livre et nous l'avons dans un exemplaire de Pékin.

— 2^o E. von Hase, *Populäre, volksthümliche und vortextliche Begriffe der Germanen*, 1 (Erlangen-Berlin; Neudr.; 1891 p. 1). M. E. von Hase, très versé dans la littérature allemande, ayant d'ici ouvrages entiers sur les romans populaires, a entrepris une étude approfondie du culte des morts et de la croyance à l'immortalité chez les Germains. Le premier volume est à paraître, mais il contient les conclusions générales de l'auteur, le second volume devant être consacré à la discussion de certaines questions spéciales qui exigent des développements trop étendus pour entrer dans le cadre proprement dit. M. Hase prend son point de départ dans les poèmes homériques, quoique la culture des Germains y nous soit fort peu connue. Mais il nous pouvons statuer, en s'appuyant sur les données sur les coutumes et les sacrifices funéraires, que ce culte est certainement très ancien et que son caractère même dans la religion germanique provient d'idoles d'origine temporelle, qui ne s'empêchent pas de prendre plus tard un nouveau développement et de servir de point d'attache aux croyances religieuses et philosophiques à l'immortalité de l'âme. Il se livre à une analyse minutieuse de la psychologie primitive des Germains et aboutit à la conclusion que la psyché s'est à l'origine que le souffle vital, tandis que la vie spirituelle dépend du souffle.

Les Grecs avaient même une, comme toutes d'autres peuples, un art sacré. La ville des Hébreux, d'après notre auteur, implérait l'exécution sacrée d'un culte général des morts et ne doit pas être considérée comme une entité. Il n'est pas que la croyance au jugement des morts de l'épouse parmi les Grecs de l'époque classique. Ce jugement et jugement d'être ont été sujets à contestation. Le principal mouvement de la pensée à étudier, c'est la variété même des mythes chez les Grecs, non seulement aux diverses époques de leur développement historique, mais encore, à chaque époque, suivant la condition sociale, le développement intellectuel et la distribution géographique des divers éléments de la population humaine. Il y aurait lieu, aussi, d'examiner non plus grande valeur aux traditions qui s'éprouvent plus tard dans les Mythes. Mais il est probable que l'auteur les considère d'une façon complète dans son second volume où il s'occupe des mythes archaïques. L'ouvrage de M. Hildebrand peut être le seul point, même par ceux qui ne sont pas spécialement hellénistes.

Nouvelles diverses. — 1° En outre d'Alfred retrouvent M. Henri Stollmann avoir retrouvé dans l'abbaye bénédictine de Reichenau, une liste de Nomenclature, le texte d'Alfred de l'abbaye et d'Alfred de l'abbaye, que l'on trouve dans la liste d'Alfred de l'abbaye. Ce serait la même liste qui se trouve à l'abbaye de Trinité. Ce serait la même liste qui se trouve à l'abbaye de Trinité. Ce serait la même liste qui se trouve à l'abbaye de Trinité.

— 2° M. H. Krüger, professeur à l'Université de Göttingen, a entrepris la publication d'une série de livres choisis, qui peuvent servir aux recherches philologiques des érudits monastiques pour l'histoire de l'Église et l'histoire des dogmes. Il s'agit tout d'abord de l'œuvre de l'abbaye de l'abbaye, d'une manière, des auteurs de l'antiquité chrétienne. La première livraison, qui vient de paraître, contient les *Trinités de l'abbaye*. Ensuite viennent des extraits d'auteurs grecs, des *Apocryphes de l'abbaye*, des *Trinités d'Alfred*, la liste d'Alfred sur l'antiquité, etc.

— 3° Quant à l'œuvre de l'histoire religieuse des premiers siècles de notre ère, comme il apparaît l'ouvrage principal de M. Lipius : *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* (Schweizerische, Hermsdorf : 3 vol.). Le principal mouvement de cette œuvre si riche en renseignements de toute nature, c'est que l'on avait par là un peu de peine à y retrouver. M. Lipius a donc rendu un véritable service à ses lecteurs en faisant passer en main qui a paru récemment chez le même éditeur. Les indications y sont classées sous les catégories suivantes : Les listes des apôtres, les *Trinités*, les *Trinités d'Alfred*, l'index des passages bibliques cités.

— 4° Une nouvelle traduction de la Bible. M. Kammann, professeur de théologie à Halle, a entrepris à la demande de l'éditeur Mohr, de Fribourg, une nouvelle version de la Bible en allemand pour remplacer la quatrième édition de celle que fit le Wette. Cette traduction a pour lui, non seulement de présenter

est avec nous une dévotion. Onlogie à une de nos espèces, qui a la prudence d'être une dévotion.

Les Hindouistes chinois, tirés par la curiosité, ont aussi couru à deux reprises des conférences annuelles, pendant les plus récents d'entre eux présentaient à l'auditoire exclusivement des conférences du Hindouisme. Quant au Confucianisme, la première type religieuse se fonde, il est incontestablement catholique. Révision en cours dans le Li-Ac ou livre des rites une table des symboles symboliques appropriée d'une façon caractéristique aux les uns du Kien-Loan par un diagramme ayant la forme d'un chariot, et un résumé de philosophie publique, le Hing-shan, qui avait été fourni à l'empereur de par une des conférences annuelles dans la même Loi. De cette, le Confucianisme enseigne que les humains ne peuvent leurs enseignements du ciel, mais non d'une façon systématique.

Il nous semble qu'une étude des *Chansons de l'empereur*, dans certainement dans la congruence vraiment populaire des thèmes, mais aussi les corrections évidentes qui leur ont été faites, en particulier sous le régime communiste, et dans la partie, et les formes de l'œuvre, la connaissance approfondie est un poète qui connaît plus de sept siècles que M. Martin ne le dit, et le compte rendu de la *Revue* est exact.

Parce les autres monuments de l'Allée à la Santé étaient *antérieurs* aux monuments dus au docteur de M. Jachet qui a travaillé dans les Galeries du musée à la même époque : — Parce dans la future et très prochaine : — une interprétation de l'hymne funéraire du *Fig-Fig*, X, 10, 13, par M. Bismuth, qui avait l'intention de pleurer professionnellement l'âge croissant ; — une comparaison des doctrines égyptiennes et assyriennes primitives sur le *bon* *mauvais*, par le *Bar. J. Wicht*.

La société centrale d'agriculture a depuis de sa place se tenant qu'une fois par an, au lieu de deux fois. Elle offre ses services au comité organisateur de l'Exposition universelle de Chicago pour l'embellissement d'une exposition de la vie, des animaux et de l'histoire de l'agriculture.

Henry Charles Lea. — Chapter from the religious history of Spain connected with the Inquisition et vol. en 12 de XII et 522 p. Philadelphia 1880. M. H.-C. Lea, l'auteur d'une *cinquième Histoire de l'Inquisition* en espagnol, pour son dernier ouvrage, nous n'en connaissons point, mais de résumer quelques-uns plusieurs études du plus grand intérêt. La préface d'entre elles est consacrée à retracer les origines et les développements de la science universelle et à servir en l'espagnol. C'est en 1612 que Ferdinand et Isabelle promulguèrent une loi, la première que l'Europe ait jamais édictée, en 1531, sous Charles-Quint, sur le droit à la luthéranisme. L'Espagne ne se convertit pas en quelque sorte la que religieuse, n'en se convertit absolument l'Espagne et la conversion en 1531, puis en 1534. L'Inquisition de 1534 se fit grâce qu'aux traités avec les souverains espagnols et aux fragments conservés dans le Livre de la Messe, pour qu'ils ne soient plus luthéranes, mais qu'ils soient incorporés dans les statuts de la

Administrations (Ordre de Guzman, Reply VI). Et les manuscrits existants ont servi à enrichir l'œuvre en même temps. M. Lea consulte, en détail et documente en même temps, toutes les productions imprimées, dans ce domaine, par le genre espagnol. Il en est de même à l'égard des manuscrits, par exemple les instructions données pour l'éducation de la jeunesse aux Indes (notamment de Mexico), aux viceries espagnoles, écrites en 1550, et alléguant les décrets du pape, dans le but de ne plus injurier pour la jeunesse humaine, comme le montrent les preuves que M. Lea a recueillies d'un manuscrit espagnol appartenant à M. D. Ferragut. M. Lea a poursuivi son étude jusqu'à la fin du siècle de 1870 (Ley de Imprenta), les productions du ministère Censorial, et de 1883, les décrets plus libéraux, sous le régime. L'auteur n'a pas eu de peine à mettre en lumière, dans sa conclusion, la déplorable influence que la censure a exercée sur l'Espagne et l'empire espagnol.

Une seconde et récente étude a pour sujet les « Mystiques et les Hermites », une troisième les « poètes » (poètes mystiques), que l'auteur a fait suivre d'un appendice sur certains poètes de la poésie (Spanish Literary History, Avril 1890), sur *El poeta*. Née de la Guardia, et du humblement humble de l'histoire de l'histoire, des des manifestations diverses de l'histoire espagnole.

Dans ce dernier ouvrage, M. Lea dégage les mêmes qualités que nous avons vu l'auteur de signaler, à y a quelques années, en rendant compte de son *History of the Spanish Language* dans les *Annuaire de la bibliographie théologique* (1889). C'est toujours la même connaissance approfondie des faits dont il traite l'histoire, la même précision, la même impartialité, le même intérêt qu'il soit communément à la lecture.

(Communication de M. Emman. Meyer).

— *Statistique des temples grecs*. M. Salmon Henshaw, dans la dernière de ses excellentes *Chroniques d'Orient*, signale à l'attention des archéologues un travail de M. Henshaw, publié dans *American Journal of Archaeology* (1890), p. 33-41, qui attire également l'attention de l'historien des religions. C'est une statistique des temples helléniques, mentionnant à la fois les divinités auxquelles ils sont consacrés et les localités où ils s'élevaient. Apollon et Artémis ont plus de temples que tout ou toute autre des grandes divinités. Parfois les deux de ces divinités sont ensemble, qui compte le plus de divinités.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES¹

I. Académie des inscriptions et belles-lettres. — Séance du 17 octobre : M. Huuet-Bolquerie propose une série de corrections à la chronologie des papes, telle que la donne Jaffé, pour les années 610 à 653. Il part du principe que la date assignée au pontificat d'Étienne I^{er} par Ananias se doit être comptée qu'à partir de la mort du pape mortel saint Martin, parce qu'il est certain qu'avant ou au même temps deux papes légitimes. Saint Martin étant mort le 15 septembre 655, l'interregne d'Étienne I^{er} doit être fixé à cette même date et sa mort au 1^{er} juin 658, au lieu de 657. Les dates des papes antérieurs jusqu'à Agathin doivent donc être revues d'une année. Le successeur d'Étienne, Vitalien, mourut le 27 janvier 672 (au lieu de 72). Onana est comte au mois d'août 677 (synchronisme d'une année); son règne commence au 1^{er} mars 678; il mourut le 12 avril 678. Agathin d'entre en fonctions que le 26 juin de la même année et mourut le 10 janvier 682 (au lieu de 82). L'interregne entre Agathin et Léon II se trouve ainsi réduit à sept mois et cinq jours.

M. Sirey-Louis présenta un travail de M. Armand Gault qui publie deux lettres posthumes de Bonnet, écrites en 1586 et 1587 à Nicolas Poyen, lieutenant général au bailliage de Meaux. Ces lettres sont intéressantes pour l'histoire de l'épiscopat en France.

— Séance du 24 octobre : M. Léopold Delisle fait connaître un ouvrage de M. Josef von Pierre et Nicolas Firmant, grande imprimerie et librairie de Prague même. Le second fut obligé de quitter la France après la révocation de l'édit de Nantes et, pour vivre d'honneur, il fut bientôt réduit à la plus extrême misère.

L'abbé Duchesne expose le résultat des fouilles qu'il a dirigées à Saint-Pierre, sur l'emplacement de l'ancienne cathédrale d'Albi.

— Séance du 31 octobre : M. Paul Meyer signale un manuscrit de la cathédrale de Durham, datant du 12^e siècle et composé par un franciscain. C'est un recueil d'histoires saintes, de récits de miracles dont plusieurs sont gravés par des contemporains notables.

1. Nous nous bornons à signaler les articles ou communications qui concernent l'histoire des religions.

— *Séance du 7 novembre* : M. Fiolet lit sommaire ses ordonnances de saint Louis, de 1215, qui imposent à tous ceux qui participaient à la croisade miliaire une terre de cinq ans. Ces ordres, en outre, les ordonnances des évêques qui ont obtenu des sentences d'excommunication contre leurs détracteurs, à la suite obtenue par l'interdit miliaire.

M. Cassel présente à l'Académie des reproductions de peintures trouvées dans la tombe d'un noble étranger découvert à Torano, près d'Orvieto. Elles représentent des scènes militaires. On y voit une telle scène, des combats et une divinité ailée, dieu Mars, qui tient à la main le caducée des actions du défunt. Le nom de la famille à laquelle appartenait cette tombe est : Tassoni. M. Cassel montre aussi un médaillon découvert aux environs d'Orvieto, sur lequel est gravée une scène de mythologie antique. On y reconnaît des figures, armées de grandes ailes aux épées, crânes de bélier et absolument sans ; en général une divinité, qui semble être des esprits puissants, sont ces deux de laques solides.

— *Séance du 21 novembre* : La lettre de l'empereur, de l'empereur, dont nous ne possédons plus que la version grecque, trouvée les deux principales de la littérature latine. On a donc depuis longtemps que le nom de l'empereur n'y figure pas. M. Aulén, reprenant une collection de M. Geiger, montre que cette lettre est due à une faute de transcription et remonte le texte hébraïque tel qu'il devait être.

M. Germain-Garnier communique une inscription grecque de Zénon, la dédicace faite en l'an 47 avant notre ère, par l'archonte des cardinaux à un dieu connu. La qualification de « salut » accordée au nom d'un dieu, est exceptionnellement atypique.

— *Séance du 28 novembre* : M. Féliz-Durán défend l'authenticité d'un groupe de lettres de l'empereur Constantin, qui se trouve dans un manuscrit, plusieurs fois mentionné, de saint Optat, avec d'autres autres documents relatifs au schisme d'Antioche. Il établit ce qui devait être le cas, pendant cette 310 et 317 et maintenant contre M. Boissac la date du canon d'Arles en 314. M. Féliz-Durán fait remarquer la valeur historique des conclusions de Féliz-Durán. Les lettres dont il s'agit datent des premières années de Constantin ; si elles sont authentiques elles prouvent que dès cette époque Constantin était chrétien, contrairement à l'assertion de Zénon.

M. Henry signale une publication de M. P. de Lisle de Brême sur les « Idées de l'Amazonie ». Les objets exposés au Musée de Nantes sur les explorations présumées de l'Amazonie, au milieu du XVIIIe siècle, au milieu du XVIIIe siècle et de l'Amazonie. À côté de poteries de terre cuite il y a des statues de pierre, sans gravures, qui représentent, semble-t-il, des déesses protectrices de la pêche.

— *Séance du 5 décembre* : M. Gégrey, directeur de l'École de Rome, signale une importante découverte faite sur le site de la ville de Tibre, vers les Prati di Castello. Il s'agit de plusieurs blocs de marbre anciens d'inscriptions, qui se

[illegible]

M. Clapart décrit la bataille de Tewkesbury dans ses *Quatrevingt-neuf ans*. Son récit est très intéressant. C'est le premier historien qui s'occupe de la bataille de Tewkesbury. On peut aussi consulter le *Journal de la bataille de Tewkesbury*, par le duc de Devon. Il y a aussi une *Revue de la bataille de Tewkesbury*, par le duc de Devon. Il y a aussi une *Revue de la bataille de Tewkesbury*, par le duc de Devon.

M. Charles Dubouché signale que un assassinat commis par des Français Maronnites dans l'île de Nohoul, qu'il rapproche des Hach-Nabehian, mentionné dans les livres d'El-Mouss et de Sébaste pour les familles qui résident au sud-est de Zouhal.

M. Rouille est présenté par l'Académie comme un descendant de M. Fournier à la direction de l'École française d'Athènes. M. Rouille est présenté au second tour.

— Séance du 12 décembre : M. Gaffroy soumet un amendement relatif à l'exception des jour étudiants concernant l'absentéisme. Les Régiments de marche sont très nombreux. Pour éviter qu'ils ne s'égarent, le cadre qui leur permet de leur reconnaître est très utile au public. M. Mammou est chargé par le Ministre de l'Instruction publique d'élaborer un document qui portera dans les documents de l'Académie des Sciences. M. Gaffroy a vu son texte au texte; d'abord, il a vu le programme officiel, dressé par les TV pour leurs professeurs. Ce le dit l'élève à l'occasion du renouvellement des listes scolaires en 1971 de Hainaut, avec l'abandon des notions qui devaient être pro-

2. *Leaves* commencing equal and inscribed with the same: "Salus Populi."

M. le Dr Carter, agent de Sidi-el-Arba (Tunisie) nous envoie sur une dédicace à Saturne, dédiée à Sidi-Mohammed-el-Arba.

43. L'ensemble signale à correction apparaît par M. Huet, professeur à l'Université de Gand, au passage des *Préludes* de Benjamin Constant sur le Polyptique ou Table de Saint-Germain-des-Près, édition. M. Gaudard s'est trompé en notant le tableau de 1771 au lieu du tableau de 1772. Les autres points sont corrects.

34. Mosipero presente de la part de M. Güzüman, membre de la Mairie, contraindiquant au fait, un coup de en terre qui, aux autres personnes, ont été transférées, et qui est devenu « l'œuvre de el-Nakim-billah ». C'est un bijou de

déroulé des Douces. Le turban, en effet, est souvent désigné par le peuple en Egypte sous le nom générique de grande; or, les Douces eux-mêmes ne traitent pas sous ce la grande.

— *Revue du IV^e trimestre* : M. Germain Bapst donne lecture d'un mémoire sur les Mythes du pays d'Égypte.

— *Séances du III^e trimestre* : M. Oppert est nommé président pour l'année 1881. M. Alexandre Bertrand, vice-président. L'Assemblée nomme correspondants étrangers : MM. Zorn, de Leipzig; Wulfschlaegel, de Berlin; Schuchardt, de Göttinge; — correspondants français : M. Dulaure, directeur de l'École de Saint-Louis, à Carthage.

II. Journal asiatique. — *Septembre-octobre* : A. Sarrut. Les images sculptées attribuées à Eschylus, son Yvassol (ou Harbiers Hôchtes, de la Be du art grec de Phigyre, qui s'identifie de bonne heure à la statue de Télius). — J. Halévy. La correspondance d'Anacréon III et d'Anacréon IV (suite de l'induction des textes du 5^e siècle et. J. C. pendant d'après les tablettes de Tell el-Amarna par MM. Wiedner et Abel, de Heititz).

III. Revue historique. — *Novembre-décembre* : L. de Ryndt. Les coutumes funéraires et les sépultures juives à la fin du 1^{er} siècle.

IV. Revue archéologique. — *Septembre-octobre* : F. Buisson. La Vierge de Nîmes. — A. Lebry. Les premières fouilles de Delphes. — J. de Morgan. Notes sur les sépultures préhistoriques de l'Arménie russe. — Gustave Reineck. Clémence d'Égypte.

V. Revue. — *Octobre* : Auguste Berger. Nouvelles recherches sur les langues proto-indo-européennes.

VI. Revue des Études Juives. — *Septembre-octobre* : I. Loh. La littérature des poètes dans la Bible. Les Psaumes (suite). — J. Halévy. La correspondance d'Anacréon IV et la Bible (fin). — (du même) Héritage sur le pont construit durant la persécution de Néron. — A. Epstein. La fève des Juifs, Pagan et le Motzsch Talsam. — M. Schermer. Le Rhin et le Montebank ou le Montebank de Moine à Paris et ses environs. — W. Fischer. La Communion sur l'air de Samuel ben Nissim d'Alap.

VII. Mémoires. — *Novembre-décembre* : E. Leffmann. La mort de terre. — E. Sarrut et Gaudet. L'Erymanthe populaire et la Bible (suite). (Noms de saints). — J. Thomsen. Noyer l'acrotire la parole de l'humanité. Essai de la formation (suite). — J. Loh. Les Juifs en Norvège. — H. Gaudet. Obligation à la mort.

VIII. Revue des traditions populaires. — *Novembre* : A. Jarry. La superstition populaire en France. — Ch. Berthoud. Superstitions de l'Alsace (Mémoires). — P. Schell. Superstitions de l'Alsace (suite). — L. Schell. Mœurs et coutumes de mariage en France (suite). — L. Ammann. Les superstitions du canton de Gléresse (Maison-et-Loup). — L. Fink. Les superstitions populaires (Généralité du Poitou).

IX. Bulletin de la Société d'Ethnographie. — Mai : A. Frenck. Ethno-

graphie égyptique (voir ici du 14 août et du 7 septembre — 17 septembre : *Revue égyptologique*. Les inscriptions murales des temples Dendé. — 8 octobre : *Les égyptiens*. L'état avant le Soudanisme.

X. Mémoires du Comité sino-japonais. — 1890, N° 1 : *La France, la Triple Alliance des Chinois et des Japonais.* — *Le Soudanisme de l'est et de l'ouest.* — *Le Soudanisme de l'ouest.*

XI. Archives de la Société américaine. — 1890, N° 1 : *Paul Smith*. Les civilisations représentées dans les anciens Troncs et Cérémonies. — E. Seler. Les civilisations des quatre points cardinaux.

XII. Vie chrétienne. — *Amoy* (A. S. S.). Le Soudanisme de l'est. — E. S. S. La mission des églises dans l'Afrique orientale.

XIII. Revue des Deux-Mondes. — 15 novembre : *Jacques Fauriol*. Les égyptiens égyptiens. — *Armand Berthe*. Les égyptiens de l'ouest.

XIV. Revue Bleue. — 8 novembre : *Dr Fournier*. La civilisation et le Christ de l'égypte (à propos de la Vie de Jésus de Pate Dorian). — 17 et 20 décembre : *E. Hasting*. Le Soudanisme égyptien aux États-Unis (quelques études très importantes). *France* (voir ici de l'est et de l'ouest).

XV. Bulletin de la Société de géographie de Lyon. — N° 3 : *Dr Fournier*. Expéditions et travaux géographiques des égyptiens en 1891 et 1892.

XVI. L'Anthropologie. — 1.5 : *France*. Les Juifs en Chine. — 4. *Revue*. Les égyptiens de l'est et la civilisation égyptienne d'après les publications égyptiennes. — *Revue*. Études sur le Soudanisme dans le Soudan de l'est.

XVII. Academy. — 16 octobre : *E. Morris*. Are there any traces of Egyptian in Assyrian names in the Bible? — 1^{re} novembre : *A. R. S. S.*. *Katon, Gath and Hama* (à propos du livre de M. Fournier *Les égyptiens*). — 22 novembre : *E. Morris*. Some words in the Akkadian inscriptions. — 29 novembre : *W. Chalmers*. The discovery of the Soudanisme (étude de l'égypte). — 6 décembre : *E. Morris*. The Soudanisme. — 13 décembre : *A. Long*. *Soudanisme and Soudanisme*. — *W. Hays*. *The Soudanisme of the Chaldean type* (Soudanisme dans les Soudanisme et les Soudanisme en Soudanisme). — *Soudanisme and Soudanisme* (Soudanisme).

XVIII. Athenaeum. — 22 novembre : *J. Bickell*. A review of the book of *Soudanisme* (art. de M. Kirby, le 29 novembre).

XIX. Classical Review. — 17, 10 : *H. L. Webster*. *Soudanisme and Soudanisme* in the late Soudanisme in Soudanisme mythology and Soudanisme. — *L. A. Goud*. *Soudanisme in Soudanisme*.

XX. Dublin Review. — Octobre : *J. Hays*. *Soudanisme and Soudanisme*. — *John Henry*. *Soudanisme* (divers articles sur Soudanisme et Soudanisme).

XXI. Edinburgh Review. — Octobre : *The Soudanisme of Tibet*.

XXII. English Historical Review. — Octobre : *Jord Astor*. *Soudanisme's Soudanisme*.

XXIII. Contemporary Review. — November: *J. Butler* Catholicism. — *P. Ashall* Man in religion. — November: 4. *Monod* Alexandre Viot. — *P. Fournier* Cabbé. The two religions. — *Sages* The latest results of oriental archaeology.

XXIV. Pertinently Review. — November: *Lepel Giffen* The human and his need.

XXV. Nineteenth century. — November: *Frédéric* The Argen question and profane man. — *Putnam* The Oxford movement of the XV century. — December: *Husley* The leopards of the best of times.

XXVI. Folk-Lore. — I. 4: *J. Mercenon* Marriage customs of the Modjok. — *M. Alenxand* Marriage among the early Elara. — *J. Stewart* Leche. Marriage ceremonies of the Modjok.

XXVII. Indian Antiquary. — September: *Hutchins* Kalama from Kallan's Rajasth-Nangiol, at 2. — *Phet* Humped inscription of Sumeru. — *Satara* Kalan. Folklore of southern India. The six great mages (saints and sages). — October: *Rehman* A notice of the Baluchistan. — *Dr. Pankaj* Folklore in the Baluchistan.

XXVIII. Orientalist. — III. 11 et 12: *Yiftchen* The life of Sarama. The life of Sarama, high priest of Matar (Ceylon). — *Gonouff* The Early History of the. — *Miller* Folklore of Bengal. — *Family folklore* The land of the Yehing.

XXIX. China Review. — No. 4: *Watters* The shadow of a pilgrim of notes in the Tu-tang Shi pho of Yung-shwang.

XXX. Journal of the Anthropological Institute. — XI. 7: *Montana* Manners, customs, superstitions and religious of South African tribes.

XXXI. Journal of American folk-lore. — III. 10: *L. Foulton* Notes on negro-folklore and witchcraft in the south. — *W. Newell* The symbolism of Sanjagman. — *J. Bouda* Notes on Apache psychology. — *W. Webb* Some African Negroes. — *P. La Plante* The Omaha Buffalo medicine men. — *H. Corvay* The Indian. A study of American negroes.

XXXII. Journal of the R. Asiatic Soc. of Gr. Britain and Ireland. — October: *Henitt* Notes on the early history of northern India (part). — *Cassell* The history of the Mosque of Amra at Old Cairo. — *Tilley* of the material in the field and Wilson's collection of the R. Asiatic Society.

XXXIII. Babylonian and Oriental Record. — IV. 11: *W. Henry* Wards. Babylonian folk-lore and legends. — *Terriss* de Lamsperie. The calendar plant of China, the cosmic tree and the date-palm of Babylonia. — *W. Bouda* The Babylonian legend of the serpent-tamers. — *T. de Lamsperie* The cosmological significance of Hsi Hwang Ti of China and Siddharta of Siam. — *Dr. Pankaj* The Chinese. — No. 12: *Cassell* The dog and death. — *Terriss* de Lamsperie. The silk goddess of China.

XXXIV. Sitzungs- d. k. bairischen Ak. d. Wissenschaften zu

Menschen. Pöhl, *politisch und hist. Bl.* — 1880, II, 1: Geiger, Das Thier der Zukunft und sein Verhältnis zum Menschen.

XXXV. Berichte d. k. sächsischen Ges. d. Wissenschaften zu Leipzig. 1881. Nov. Bl. — 1881, 1: Beyer, Ueber das Verhältniß der Astronomie. — Pöhl, Ueber die sogenannte Nulltheorie der elektrischen Induktion. — Böhmer, Versuch eine gegen angeblich neue Lehrsätze in Schluß zu kommen. — Wundt, Ueber das scheinbare Gewicht bei festen Körpern und uüber die scheinbaren Zustandsformen.

XXXVI. Jahrbuch d. k. d. archäologischen Instituts. — V, 2: Winter, *Monum.* — Eiche, Ueber die Darstellung der Beschaffenheit der Erz.

XXXVII. Mittheilungen d. k. d. archäol. Instituts. Römische Abt. — V, 2: Mühl, *Diogenes, Klemente & Platon.*

XXXVIII. Sitzungs- d. k. preussischen Ak. d. Wissenschaften zu Berlin. — LVI: Cursus, *Studien zur Geschichte des griechischen Olympos.*

XXXIX. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — III, 2: Fischer, Die Spiegelsche der christlichen Kirche im zweiten christlichen Jr. — von Pöhl, *Spiegelsche, Ueber Aechtheit und Fälschung der Handschr.* — Frey, *Das Wortkammer-Büchlein, Darstellung von zwei Handschriften zu Wien.* — de Bock, *Beiträge zu der Nutztier-Epochenrechnung.* — Schöber, Ueber die Statute Martinianer. — Wundt, *Beitrag zum Hellenismus im Mittelalter.* — Arg, *Analytisches zur Geschichte des Hellenismus zu Sparta im Jahre 1520.* — Bidermann, *Beitrag zur Geschichte und scheinliche Aehnlichkeit zur Geschichte der Apollonische Baumgärten.*

XL. Jahrbuch für protestantische Theologie. — 1880, N° 1: Fickert, Die Seite der Neuerung in Ungarn. — Paul, Ueber die Legende des heiligen Moritz. — Krug, *Zur Abfassung der Apologie des heiligen Moritz.* — Kircke, *Kirche und Staat und Deutsch bis zum Regierungsantritt Friedrichs (1740-1840).*

XLI. Deutsch-evangelische Blätter. — N° 10: Fickert, Die deutsche Kirche und der Aberglaube (mit 10 n° mehr.)

XLII. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — XXIV, 4: Müller, *Biblisch-theologische Studien, III.* — Hüpfert, *Paul Krug's Lösung der Kreuzenlegung.* — Ept, *Zur Völkergeschichte.* — Schmale, *Die Kunst der Philologie.* — Bieder, *Paradoxien christlich.* — Hüpfert, *Schöber und Nachbeter.*

XLIII. Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. — V, 4: M. Meier, *Missionen und der Islam.* — D. Nippold, *Missionenwissenschaft und Religionsphilosophie.* — J. Hoppel, *Die Missionen in China (24 art.)*

XLIV. Evangelisches Missionsmagazin. — November: L. Hoppel, *Beitrag zur Kunde, wie sehr im Königreich von Adenalland Indien gehandelt wird (mit 10 Zeichnungen).*

XLV. Beweis des Glaubens. — November: Der Apostelknecht als vornehmlich religiöses Symbol.

XLVI. Studien u. Mitth. d. Benedictiner- und Cistercienser-

den. — II. 3 : Schweder. Aphorismen zur Geschichte des Menschthums nach der Regel des H. Morelli. — Lomard. Ueber den Ursprung des Systems der regulären Clustern von L. Augustin. — Servais. Die Clusternregeln in England. — Wels. Die Hühner bei den alten Hebräern.

XLVII. Theologische Quartalschrift. — 1850, N° 4 : Vetter. Die apostolische erste Hirtenbriefe. — Fausl. Zur Belle Lettre Schöpfung.

XLVIII. Zeitschrift f. d. alttestamentliche Wissenschaft. — I. 2 : Schmidt. Das Buch Hesekiel, eine historisch-kritische Untersuchung. — Jakob. Das Buch Esther des LXX. — Kuntzsch. Richter, IX, 28.

XLIX. Historische Zeitschrift. — LIV. 2 : Lomard. Die Festschreibung des Germanischen Schenkungsurkunde. — N° 3 : Wülfel. Magdeburg als katholische Metropole (circa de la guerre de Trente ans).

L. Deutsche Zeitschrift f. Geschichtswissenschaft. — IV. 1 : Oersted. Zu den Concilien Concordan. — Hagemann. Die Erbschreibung des Jahres 1224 in Deutschland. — Gaillet. Des Nommes Finis Coppin Anteil an die Entstehung des Klosters Hildesheim VI und seine Vermittlung bei der römischen Curie.

LI. Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. — II. 4 : Müller. Altkirche und neue gegenseitige Traktat De unitate et trinitate illius. — Von Tiedemann. Zur Frage nach der Existenz eines Lebens Populans. — Müller. Das Schicksal des Orchesters. Einleitend von Zepherus. De nichte herkömmlichen. — Müller. Die Entstehung des ersten Festes des politischen Antriebs von Aragon nach Rom. — Hagemann. Zur Geschichte des Franciscanerklosters in Jahre 1190.

LII. Philologia. — N. F. III. 2 : Deutscher. Zum ersten Buche des Odysses. — Oersted. Cetera des? — Hagemann. Zu den Quanta Sibylla.

LIII. Rheinisches Museum. — N° 4 : Oersted. Das Traumbuch des Alexander von Myndes. — Hagemann. Mägen aus Kien.

LIV. Romanische Forschungen. — F. 2 : A. Meyer. Der römische Mythos. — W. Meyer. Vom Altwort plautus. — Buhl. Der gerichtliche Zeitschmelz. nach seiner Ursprung und im Hildesheim. — Schwanen. Eine Art römischer Hildesheimbildung aus dem römischen Mittelalter. — Oersted. Altkirche und neue gegenseitige Traktat.

LV. Antiqu. — N° 45 : Oersted. Belgien nach Kultur der alten Metaller. (nach 1770). — Altkirche. Das Metallerbuch des Pörrer. — N° 41 : Friedrich. Das römische Wundbuch (nach 1770). — Oersted. Wie die Ueda Metallerbuch wurden. — N° 42 : Altkirche. Eigenen Metallerbuch Gegenstände in Museum für deutsche Volkstheorien. — N° 40 : Gaillet. Staat, der erste Mensch. Eine Schenkungsurkunde der Kaiserin Konstanze. — Oersted. Das Hildesheim Schenkungsurkunde (in Magde). — Wülfel. Antiquologie und Geschichte (nach 1770).

LVI. Zeitschrift für Volkskunde. — II. 3-12 : Europ. Die römische.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

A. N. Sienko. *La Smilla primitive; ses origines, son développement*. — Paris: Alcan; 8 fr.

Cf. Buck. *God and Man; Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft*. — Frikau: St. Belian. Harder; in-8 de viii et 120 p.; 1 m. 70.

See Maier. *Mythical religion (2^e partie des Gifford Lectures)*. — Londres: 1900.

Neuzeitliches Heiligtum, translation allemande de la première partie des mêmes lectures. — Leipzig, Kugelmann; in-8 de xv et 167 p.; 14 m.

CHRISTIANITÉ

B. Rieu. *Les Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, introduction à la lecture de la Bible*. — Lausanne: Payot; in-12 de 331 p.; 2 f. 50.

F. Brown. *A sacred dictionary. An explanation of Scripture names and terms, with brief geographical and historical references*. — Londres: Macat; in-8 de 402 p.; 17 sh. 6.

E. Maier. *The influence of Greek ideas and thought upon the Christian Church* (Hilbert Lectures de 1898, avec posthume édité par M. A. Fairbairn). — Londres: Williams et Norquist; in-8 de xiii et 240 p.; 10 sh. 6.

F. von Silligey. *Kleinere Schriften, gedruckte und ungedruckte, gesammelt und herausgeg.*, von F. Henck. — Stuttgart: Cotta; in-8 de viii et 600 p.; 11 m. 50.

C. Bauer. *Buchge zur Organisation und Compens der populären Kunstgelehrten*. — Leipzig: Oskar, in-8 de xii et 283 p.; 3 m. 50.

A. Lipp. *Die Hymnen des Christenbundes-Bundes, untersucht und erklärt*. — Vienne: Kienig; in-8 de xv et 370 p.

F. Ayl. *Historie Hangelsteinen andelsteinen, beide ab 1800 N. T. ab 1800* (quelques temps et monuments parus entre, partie vers l'année, des digues, etc.). — Ed. Harwood et L. J. Pilsa, H. 3 — Leyde, Brill; in-8 de viii et 177 p.; 14 f.

H. Adams. *The rise of Christianity*. — Londres, Paul; in-8 de xiii p.; 14 sh.

- C. Neuman. Geschichte der christlichen Odenlehre. I. Geschichte Jesu Christi, 1^{te} parth. Marburg. Heft; 1891, in-8 de vii et 322 p.; 2 m.
- Idem. Die Odenlehre Johannes. Ein Beitrag zu ihrer Kritik und Erklärung. — Leipzig. Baur; in-8 de vii p.; 1 m.
- H. Schiller. Anrede, das Bekenntnis des H. Lucas. 100 Stellen von Jerusalem. — Fribourg-ne-Briegne; Houbert; in-8 de vii et 232 p.; avec cartes 5 m.
- F. Lippert. L'Évangile selon Marc. — Naples; in-16 de 290 p.; 3 fr.
- W. van Meulen. Paulus. I. In Handelingen des Apostelen. — Leyde. Brill; in-8 de ii et 297 p.; 2 fl. 25.
- A. Liguier et M. Rannet. Acta apostolorum apocrypha. I. Acta Petri. Acta Pauli. Acta Petri et Pauli. Acta Pauli et Theonis. Acta Thaddeus. — Leipzig. Meckelisch; in-8 de vii et 320 p.; 12 m.
- Th. Zahn. Geschichte des N. Testaments. II. 1. Urkunden und Belege aus I und III. — Leipzig. Deichert; in-8 de vii et 228 p.; 16 m. 50.
- J. S. Barry. Biblical fragments from Mount Sinai. — London. Cambridge-university; in-4 de vii et 68 p.
- J. Lippert. Das Gnomonikon. Ihre Entstehung und ihre Bedeutung. — Gießen. Perthes; in-8 de vii et 167 p.; 3 m. 00.
- W. Bousset. Die Evangelienentstehung. Entstehung des Märtyrers. In ihrem Wort. Die Evangelienentstehung von neuem untersucht. — Göttingen. Vandenhoeck; in-8 de 128 p.; 2 m. 80.
- C. Weiss. Die theologisch-philosophische Bedeutung des kirchlich-christlichen Bekenntnisses in Justinus Apologetica. Studien und Vorarbeiten. — Leipzig. Baur; in-8 de vii et 433 p.; 2 m. 50.
- K. Novakovich. Tatianus. — Gießen. Perthes; in-8 de vii et 436 p.; 9 m.
- Th. Zahn. Die vorangeführten Gleichnisse in den Schriften des heil. Basilides und Märtyrers Cyprianus von Karthago. I. — Augsburg. Frey; in-8 de 66 p.
- H. Achelis. Die ältesten Quellen des christlichen Kirchenrechtes. I. Die Quellen Hippolyti (Texte und Übersetzungen des von Gebhardt et Harnack, VI 4). — Leipzig. Baur; 1891; in-8 de vii et 296 p.; 9 m. 50.
- A. Wirth. Acta SS. Nerei et Achillis graeco. — Leipzig. Pock; in-8 de vii p.; 1 m.
- K. Kühner. Augustin's Anschauung von der Erbschuldensituation Christi in Verhältnis zur vorangeführten Erbschuldensituation bei den griechischen und lateinischen Vätern. — Heidelberg. Gnomon; in-8 de vii et 40 p.; 1 m.
- Z. Pater. Primitivisme, ou Histoire des et de. — Würzburg. Huber; in-8 de vii et 304 p.; 4 m.
- Z. Bausage. Die Sendung Augustinus zur Bekehrung der Angeln von 597-604. — Leipzig. Pock; in-8 de 76 p.; 1 m. 50.
- Alfred. Saint Augustin de Padoue. De agendis personis et rebus suis. In octavo, cum diebus annis hactenus et incrementis. — Novis-ville-Marchand. Dequet; in-8 de vii et 290 p.

A. Dörmann. Kultur- und Sittungsgeschichte der protestantischen Geistlichkeit im 17. u. 18. Jh. — Braunschweig, Kistner; in-8 de xx et 202 p.; 12 m.

V. Dorval, Marquis de Sully, évêque de Paris (1140-1150). Études sur l'histoire ecclésiastique de Paris dans la seconde moitié du 12^e siècle. — Paris; in-8 de 236 p.; n. XVI des « Mémoires de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Ile-de-France ».

Chapman. Études historiques sur la province ecclésiastique de France. — Paris, Lethielleux; in-8 de xxi et 385 p.

Klein, von Jungfern von Helikon. Ein Kirchenrechtshistorisches Bild aus dem 17. Jh. — Berlin, Wiegand; in-8 de 212 p.; 1 m. 50.

J. A. Sengmüller. Die Pastoralen und die Studien von 1447 bis 1755. — Tübingen, Laupp; in-8 de vi et 287 p.; 4 m. 50.

E. Fawcett. Luther et éducation. — Philadelphia, Agence catholique; in-42 de vi et 282 p.; 1/2 s.

A. Mayer. Treatises and papers on the history of the reformation in England and in the continent. — Londres, Paul; in-8 de 536 p.; 16 sh.

C. Coignet. La réforme française avant les guerres civiles (1542-1560). — Paris, Fischbacher; in-12 de v et 250 p.

J. B. Raby. Die Reformation in Osterreich nach Aussprache des Landgrafen Philipp. — Innsbruck, Fregger; in-8 de ix et 112 p.; 2 m. 25.

Th. Brügger. Die theologischen Promissionen auf der Universität Leipzig, 1409-1500. — Leipzig; in-8 de x et 72 p.; 2 sh.

F. Tschackert. Handbuch zur Reformationsgeschichte des Protestantismus. I. — Leipzig, Biers; in-8 de vi et 393 p.; 9 m.

Ch. Olier. La vie de saint Ignace de Loyola, d'après Pierre Ribautongin, son premier supérieur. — Paris, Plon-Nourrit; in-4 de ix et 404 avec pl.; 30 fr.

F. Schmidt. Bäume aus der Zeit der Gegenreformation in Oesterreich (1554-1618). — Göttingen, Perthes; in-8 de vii et 54 p.; 1 m.

A. Bellenger. Geschichte der katholischen Kirche in Irland. II Von 1600 bis 1690. — Mayence, Kirchheim; in-8 de xxx et 777 p.; 16 m. 50.

S. M. Council. History of the American Episcopal church from the planting of the colonies to the end of the civil war. — New-York, Whitaker; in-8 de x et 322 p.; 2 sh.

Th. Froh. Das Habsburg in der römischen Kirche, Bilder aus dem religiösen und politischen Leben des Kaisers, III. — Göttingen, Perthes; in-8 de ix et 422 p.; 6 m.

RELIGION ET ÉLITES

J. Bally. Historia sacra Antiqui Testamenti cum introductione in equestem lat. Hirsu ranno. — Göttingen; in-8 de vi et 243 p.; 3 m. 50.

F. Baur. Kennen und Tadel des A. T. — Leipzig, Akad. Buchh.; in-8 de vi et 262 p.; 6 m.

J. Ederley. The historical character of the Old Testament. — London. Christ. knowledge Soc., 42-43, 12 sh.

K. Homan. Histoire du peuple d'Israël, III. — Paris. Leroy; in-8 de viii et 337 p.; 7 fr. 50.

A. Fackel. Sitten aus der jüdischen Fruchtgerichtslehre. — Leipzig. Bibliomund; in-8 de 50 p.; 56 pf.

E. Bickel. Die Hüber Richter und Sammel, ihre Quellen und der Aufbau. — Gießen. Bicker; in-8 de viii et 276 p.; 7 fr. 50.

E. Albers. Die Quellenlehre in Jesus 1-24. — Bonn. Paul; in-8 de 150 p.; 3 m.

J. Nölde. Die Lehre des A. T. über die Cherubim auf Sionphim. — Breslau; in-8 de 101 p.; 1 m. 50.

O. Neumann. Das erste Buch der Bibel nach seiner inneren Einheit und Einheit dargestellt. — Gütersloh. Bertelsmann; in-8 de viii et 286 p.; 3 m.

J. Fuchs d'Arpent. La terre du prophète Daniel traduite d'après la texte hébreu, araméen et grec, avec une introduction critique ou défense nouvelle du livre et un sommaire, 1. II. Traduction et commentaire (ch. 1-vii). — Paris. Thémis; in-8 de xii et 788 p.; 15 fr.

F. Joseph. Opera, ed. Niese. Vol. IV. Antiquitates Iudaicae; t. XVI-XX et VII. — Berlin. Weidmann; in-8 de x et 789 p.; 14 m. (sans l'index à la fin, 1 m.).

J. Furst. Geneticon genos Iudaicum oder der griechische Wörterwitz der jüdischen Mithrasdrucks, 1^{re} xii. — Strassburg. Trübner; in-8 de 43 p.; 1 m. 50.

L. A. Kierstalt. Über den Zusammenhang der Mithras. I. Die Sadduchäer-Synagoga und die Mithras-Synagoga vor dem Aufbruch Heiligs. — Strassburg. Trübner; in-8 de 66 p.; 2 m. 50.

ANCIENS ET NOUVEAUX ÉCRIVAINS

E. Abel. Epheia in Pindari Veneris III. Echelle resoluta. Vol. I. Echelle in Olympi et Pythia. — Berlin. Calvary; 15 m.

J. Bannack. Aus-Ephraim: Eine epigraphische Studie. — Leipzig. Hent. 6 m.

H. Brugsch. Thesaurus inscriptionum aegyptiacarum, 2^e partie. — Leipzig. Hent; 100 m.

Hermann et von Thiering. Der ägyptische Götterglaube, 2^e partie. — Halle a. S. Witten; 10 m.

C. Rittig. Die Bedeutung der Wiederholungen für die ägyptische Frage. — Leipzig. Fock; 1 m. 50.

J. Fackel. Index Hederianus. — 3 m. 50.

F. Kämpfer. Deutsche Mythologie (de la culture des Götter). — Stuttgart, Göschen, 80 pf.

W. H. Riecher. Studien zur germanischen Mythologie und Culturgeschichte vom vergleichenden Standpunkte. 4^e livr. — Ueber Solen und Verwanten. — Leipzig, Teubner; 4 m.

RELIGION DE L'ASIE

G. Hock. The Chanderagangang of Nathikaragang. Sanskrit text with Tibetan translation. — Berlin, Dümmler; 3 m.

— Die tibetische Version der Naljarigikaprayasnikakarmas. Buddhistische Schutzregeln aus dem Pustulakamastheren. — Strassburg, Trübner; 2 m.

E. Fiedler. Das Pantheon des Tschingtschun Hinukin, ein Beitrag zur Iconographie des Lamaismus. — Berlin, Spemann; 6 m.

C. de Harlez. L'É. Cérémoniel de la Chine antique traité pour la première fois. — Paris, Mouton; 15 fr.

L. Fournier. Les rituels hindous (Theubadge et Hima); documents complémentaires. — Paris, Leroux; 50 fr.

G. Bühler. Die indischen Inschriften und das Alter der indischen Kunstwerke. — Leipzig, Freytag; 2 m.

M. von Wiesner. Kritische Worte über den Buddhismus. — Vienna, Koberger; 1871; n^o 4 de 54 p.; 1 m.

ÉLÉMENTS

E. Bouquet. Les Éléments de la Perse. — Paris, Dentu; 3 fr. 50.

F. M. Lenz. Sanskrit-Perse-Ind. : éléments populaires de la langue Hindoue. — T. 1. Paris, Gauthier; 3 fr.

Seyy. Die Religion der alten Deutschen mit ihr Fortbestand in Volksagen, Aufzügen und Festlichkeiten bis zur Gegenwart. — Munich, Lindner; in-8 de xxi et 410 p.; 3 m.

A. Fick. Die deutschen Volkslieder von Dietrich Faust. — Halle, Niemeyer; 3 m.

H. Rurak. Die Geschichte von den alten Wäsen bei den Slaven. — Leipzig, Voegelé; 2 m. 10.

H. Schmidt. Der Selenbergbau bei Freyburg und die Wäsenagen. — Stuttgart, Engelmann; 3 m. 75.

K. Bahr. Altindische Götter. — Berlin, Spemann; 4 m.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME VINGT-DEUXIÈME

ARTICLES DE FOND

	Pages
Travaux sur les origines de l'épiscopat. La valeur du témoignage d'Ignace d'Antioche, par M. Jean Bérthe	1, 123 et 257
Les Origines de l'antioche, par M. Léon de Roissy	151
Études ecclésiastiques. L'Ignace III. 1 du Pape Valde, par M. Paul Boyssac	265

MÉLANGES ET DOUBTEMENS

La Religion ecclésiastique d'après M. Turgot, par M. H. d'Arbois de Jubainville	27
La Religion mandéenne d'après M. Brandt, par M. J. Halévy	35
La Légende d'Alchabou d'après les Manichéens, par M. J. A. Bourdès	54
Une application pratique du questionnaire religieux en Angleterre, par M. le comte de Rostk et Schmidt	77
La Cosmogonie babylonienne d'après M. Jensen, par M. J. Halévy	100
Les Paroissiens aïnés des monuments antiques d'après M. Edouard Tylor, par M. Albert Réville	220
De l'introduction du Christianisme chez les tribus turques de la Haute-Asie, à propos des inscriptions de Samirjatsouï, publiées par MM. Chavolun et Rostk, par M. J. Halévy	280
L'Unité. Un essai de théologie en six siècles, par M. Étienne Coudré	320
Une nouvelle Vie de Jésus, par M. Albert Réville	345

REVUE DES LIVRES

A. Bourgeois et V. Henry. Manuel pour l'usage de la science ecclésiastique (M. Paul Boyssac)	58
Antoine Leroy-Boudet. L'empire des turcs et les Russes, III. La Religion (M. Jean Bérthe)	60
E. Prêtre. Annuaire des épiscopats dans le monde des Nations chrétiennes (M. Albert Réville)	225

	Page.
A. Kuss, De l'islam des Oufes Vertoute, II (M. Akkari Hassid)	225
J. Cornier, De l'islam des Oufes Vertoute (M. K.)	225
Ernst Rieu, Histoire du peuple d'Israël, III. (M. K.)	225
E. Rieu, Die Geschichte des heiligen Schriftes Alten Testaments, 3e éd. (M. Edmund Meyer)	274
Karl Budde, Die biblische Richter und Samson, ihre Gesellen und ihr Auf- bau (M. Ch. Pieperding)	275
Guizot, Lettre de M. V. Henry	281
Guizot, par M. Jean Maitre	
Enseignement de l'histoire des religions, pp. 103, 109, 112, 225, 241, 274, 275.	
Néologie : A. Juntz, p. 103; Bultin, p. 229; le cardinal Hergen- reiter, p. 241.	
Histoire générale des religions : Ragman, Arzema et Semites, p. 235; James Darmesteter, Rapport à la Société asiatique, p. 235; Max Müller, Physical religion, p. 235; Semites comme civilisations, p. 304.	
Chrétiens, Généralité : Theophrastus Jahrelschick, p. 100; Les versions de la Bible, p. 223, 241; Nouvelles revues en Angleterre, p. 223; Hirschmann, Folgent, p. 304.	
Chrétiens anciens : A. Rauh, Agnoscit, p. 107; P. Goussier, Hous, p. 223; R. Harris et Gifford, The acts of the martyrs of Perpetua and Felicitas, p. 223; Farrer, Pénitence, p. 240; Le texte grec du Tapeage d'Ariscle, p. 302.	
Chrétiens du moyen âge : Goussier, L'Empire byzantin et la monnaie franque, p. 223; Schuch, Le Mont-Saint-Michel, p. 223; Alford, De unilate et unilate divina, p. 223.	
Époque de la Réformation : Kuntel, Pénitence-vermeil, p. 111; P. Baillet, Le Valentin de Paul III à Paul V, p. 234; Rieu, Correspon- dances adressées à Christophe Colomb, p. 234; Gifford, S. Catarina de Lima, p. 223.	
Chrétiens modernes : A. Hoville, Alarcon, Kuntel, p. 111; Goussier, Paul Rauh, ses lettres à divers, p. 234; Les, Religious history of Spain, p. 297.	
Judaïsme : Arzema Darmesteter, Le Talmud, p. 103; Lech, L'histoire des peuples dans la Bible, p. 227; Kuntel, Ten Asaph, p. 234; Hirschmann, Der Prophet Isai, p. 240; Le comte de M. Vermeil et de M. Kuntel, p. 223; Jérusalem et les tablettes de Tell-el-Amarna, p. 223.	
Islamisme : Hoville Alarcon (Travaux Epigraphiques), p. 241.	

- Religions de la Grèce et de Rome : Leach, *De opibus sepulchralibus*, p. 139; Van Dijk, *Het conflicc tuschen Sacralen en sijn recht*, p. 110; Homolle, *Comptes des temples de l'Égypte (n^o 370)*, p. 227; Gladstone, *Hieroglyph study*, p. 301; Erwin Rindt, *Seelenwelt und Unterwelttheologie*, p. 234; *Summaire des temples grecs*, p. 308.
- Religions de l'Asie : Haltrich, *Epigraphie indienne*, p. 301; Pinder, *Prothema des Tschangtscha Hsianku*, p. 304; *Idées chimiques d'Inspiration*, p. 306.
- Religion des Asyro-Babyloniens : Une nouvelle version chaldéenne de la création, p. 301.
- La Religion mandéenne, p. 312.
- Religions : Deutsche Gesellschaft der Volkskunde, p. 100; Wilken, *Heilighen tuschen Klosterwanden*, p. 111; Saga Kihney, p. 339; *Congres des Religieuses*, p. 304.
- Thèses de la Faculté de Paris, p. 100, — de Montpellier, p. 130.
- Nouvelles découvertes, p. 320, 341, 343, 344, 359 et 365.

RECHERCHES SUR L'ÉPIGRAPHIQUE ET LES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS

ÉPIGRAPHIQUE	113, 216 et 320
ÉPIGRAPHIQUE	113, 216 et 320

Le Gérant : ERNEST LENOIR.



PROBSTHAIN'S ORIENTAL CATALOGUE

No. XXVIII.

INDIAN LITERATURE

ART AND RELIGION

PROBSTHAIN & Co.,

~~Oriental Booksellers and Publishers.~~

41 GREAT RUSSELL STREET

BRITISH MUSEUM

LONDON. W.C.

1913.

TELEPHONE: CITY 7044.

INDEX.

	Page.
Journals and Transactions	1-6
Indian Bibliography, Philology & History of Literature	6-13
Ancient India	13-14
Indian Biography	14-15
The Hindus: Manners and Customs	15-16
The Jains	16-17
The Parsis: their Religion and Literature, including Texts and Translations	17-18
Indian Tribes and Castes: Ethnography	18-22
Folklore	22-23
Indian Philosophy and Religion	23-26
Yoga and Vedanta	26-27
Hinduism	27-28
Buddhism	28-29
Indian Music	29-31
Indian Numismatics	31
Indian Art and Archaeology	31-33
Grammars and Dictionaries: Comparative Works	33
Sanskrit Grammars and Dictionaries	33-35
Sanskrit Texts and Translations	35-40
Pali Grammars and Dictionaries	40
Pali Texts and Translations	40-42
Indian dialects: Grammars	42-43
Indian Dialects: Texts and Translations	43-44

Twenty-eighth Catalogue of Valuable Books

OFFERED FOR SALE BY

PROBSTHAIN & CO.,

Oriental Booksellers and Publishers,

41, GREAT RUSSELL ST., BRITISH MUSEUM.

PART I.

JOURNALS AND TRANSACTIONS.

- 1 Asiatic Quarterly Review, First Series, complete in 20 vols, roy. 8vo, half calf. 1856-59. £3 3s
- 2 ——— The same, 1891, I, IV; 1892, I, II, III; 1893, III; 1894, IV; 1895, II, III; 1897, III. each part, 4s
- 3 ——— The same, 1908 to 1912, complete in Numbers as issued. £4 4s
- 4 Asiatic Researches, or Transactions of the Society for inquiring into the History, the Antiquities, the Arts and Sciences, and Literature of Asia, Vols. I. to VII., printed *verbatim* from the Calcutta Edition, 4to, with plates, bds. London, 1799-1803. £3
- 5 ——— The same, Vols. VIII, IX, XV, XVI, 4to, with plates, bds. Calcutta and Singapore, 1805-18. each vol, 21s
- 6 ——— The same, Index to Vols. I-XVIII, 4to. Calcutta, 1835. 21s
- 7 ——— Transactions of the Physical Class of the Asiatic Society of Bengal, Parts I and II., 4to. Calcutta, 1829-33. 32s

The two vols contain mainly articles on Geology of India, and include many plates.

- 8 Bombay Geographical Society: Proceedings and Transactions, 1833, May, August, November; 1839, February, May; 1840, May, August; Vol. VI (Sept., 1841, to May, 1844); 1844, May to December, 1846; Vol. X (Sept., 1850, to June, 1853); Vol. XII (Dec., 1854, to March, 1857); Vol. XIII (Mar., 1858, to March, 1859); Vol. XVIII (Jan., 1865, to Dec., 1867) 8vo, with many plates, plans and maps. Bombay. £3 12s
- 9 Calcutta Medical Journal: Vols. I, 3, 4, 7 to 12; II, III, IV., Nos. 1 to 8; in parts as issued, 8vo. Calcutta, 1906-09. 18s
- 10 Calcutta Review: Vols. I to XVII., 17 vols, 8vo, half calf. Calcutta, 1844-52. £6 10s
- 11 ——— The same, Nos. 38, 41, 43, 44, 53, 54, 56, 57, 59, 60, 63, 64, 72, 114, 116, 117, 145, 146, 148, 155, 161, 162, 232, 235, 236, 243. Calcutta. each number, 3s
- 12 Geological Survey of India.—General Report for 1899 to 1903, First Part, roy. 8vo. Calcutta. 12s 6d
- 13 ——— MEMOIRS OF THE GEOLOGICAL SURVEY OF INDIA, Vols. II, III, IV.; Vol. V., Part I.; Vols. VII. to X.; Vol. XIX., Part I.; XXIV., 2, 3; XXVIII., 1, 2; XXXII., 4; XXXIII., 1, 2; XXXIV., 1 to 4; XXXV., 1, 2, 3; XXXVI., 1; XXXVII., 1 to 4; XXXVIII., 1; large 8vo. Calcutta, 1855-1910. £15

Most parts are out of print. These parts and volumes can be sold separately.

Probsthain & Co., 41, Great Russell Street, British Museum

- 14 **Geological Survey of India**—RECORDS OF THE GEOLOGICAL SURVEY OF INDIA, Vol. II., Part 1; IV., 3; V., 3, 4; VI., 1, 2; VII., 1; VIII., 2; X., 4, 41 707 8vo, with plates. Calcutta, 1869-77. 309
- 15 ——— **PALÆONTOLOGICAL INDIA**, published by the Geological Survey of India.—
 Vol. I., The Fossil Cephalopoda of the Cretaceous Rocks of S. India, by H. Blanford, Part I., pp. 40, with 25 plates. Calcutta, 1861. 139
 Series II., Parts 1-6, The Fossil Flora of Rajmahal, by Oldham and Morris, Parts 1-6, with plates. 1863-79. 124.60
 Series IV., Part 1, 3, Fossil Reptiles and Batrachia, by Lydekker, with 6 plates. 1879. 62
 Series V., Parts 1-4, Gastropoda of the Cretaceous Rocks of S. India, by Stoliczka, with 16 plates. 1881. 160
 Series IX., Vol. III., Jurassic Fauna of Cutch, Part 2, No. 1; Genus *Trigonia*, with 16 plates. 1903. 153
 Series X., Vol. I., Part 3, Crustacea of Ramnagar, by Lydekker, with 26 plates. 1878. 164
 Series XIII., Vol. I., Part 1, Fishes-Cephalopoda, by Waagen, with 5 plates. 1879. 88
 Series XIV., Vol. I., Part 1, Sind Fossil Corals, by M. Duncan, with 18 plates. 1880. 156
 Series I., Vol. III., Part 3, Fossil Echinidea, by Duncan, with 18 plates. 1882. 121.60
- 16 **Indian Antiquary**.—A Journal of Oriental Research in Archaeology, Epigraphy, Ethnology, Geography, History, Folklore, Literature, Philosophy, &c., Vol. XIV., 4th, pp. 371, with plates, cloth. Bombay, 1881. 272
- 17 **Indian Education**, Vol. IV., Nos. 1 to 10 and 12, large 8vo. Bombay, 1905-06. 108
- 18 **Indian Journal of Art, Science, and Manufacture**, Second Series, Vol. I., Nos. 1 to 7, large 8vo, with many illustrations, cloth. Madras, 1896-98. 100
 Nos. 4 and 7 are water stained.
- 19 **Indian Magazine** (The), Nos. 224, 225, 226, 229, 230, 247, 249, 250, 251, 252, 254, 257, 259, 260, 262, 263, 270, 274, 275, 276, 277, 291, 295, 298, 299, 300, 304, 305, 8vo. London, 1887-96. 101
- 20 **Indian Museum Notes**, edited by the Superintendent, Complete Series, Vols. I-VI., No. 1, large 8vo, with many plates. Calcutta, 1862-1901. £2.18
- The work is devoted entirely to Economic Entomology.
 Index and title-page to Vol. II. are missing. The first volumes are entirely out of print.
- 21 **Indogermanische Forschungen**.—Zeitschrift für Indogerman. Sprach- und Alterthumskunde, herausg. v. Brugmann & Schulzberg, Vols. I. to XIV., 8vo, half cloth. 1891-1903. £12.16
- 22 **Journal of the American Oriental Society**, Vol. I., No. 1 (1843); Vol. II., III., IV., V.; Vol. VII., No. 2; VIII., No. 1; Vol. IX., 8vo. Boston and New Haven, 1843-1871. £7.7

- 23 ——— The *Asiatic*, Vol. IV., No. 1, containing a Translation of the *Tattva Kattalai*, from the Tamil, of the *Siva-Gnana-Pothana*, from the Tamil; and of the *Mohammi*, or *Buddhist Genesis of Eastern India*, from the *Shan*.
New York, 1853. 10s 6d
- 24 ——— The *Asiatic*, Vol. 24, Part II.; Vols. XXV., XXVI., cloth. *New Haven*, 1903-1904. £1 10s 6d
- 25 *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*.
Old Series, Vols. I. to XX.; New Series, Vols. I. to 41, 8vo. *London*, 1814-1900. £42 10s
The Old Series and New Series up to 1882 are bound in half calf, the rest in Numbers as issued.
- 26 *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. A Complete Set, Vols. I. to LXXIII., with all maps and plates; Vols. 1 to 52 are bound in full morocco, the rest in parts as issued. *Caldcutta*, 1832-1904. £125
A complete set, with the Proceedings, of this valuable Journal, never before has such a magnificent set been offered for sale. The Journals include articles by the best European and Oriental scholars on Languages, Archaeology, Antiquities, Numismatics, Natural History, Ethnology of India, Central Asia, and Tibet.
Probsthain & Co. have the largest stock of volumes, and numbers of the Journal, as well as the Proceedings, and can in most cases supply from stock. Many volumes are otherwise unobtainable.
- 27 *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*. A Complete Set, Vols. I. to XXII.; Vols. I. to XV., bound in fine half calf; Vols. XVI. to XXII., in Numbers as issued, 8vo, with many plates. *Bombay*, 1841-1905. £32
Complete sets are very rare. This copy is in a most beautiful state.
Various other parts are also in stock.
- 28 *Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society*. A Set from the beginning, No. 1 to 62, with plates and illustrations, 8vo. *Columbo*, 1846 to 1910. £21
Nos. 15, 21, 31 are missing in the set, but endeavours are made to procure them. Many numbers are out of print, and sets such as this are very uncommon.
- 29 ——— Nos. 1, 2, 3, 11, 13, 17 to 20, 22, 24, 25, 27, 28, 29, 33, 34, 35, 36, 38 to 43, 47, 48, 49, 58 to 62, in parts as issued. *Columbo*, 1846 to 1910. £15
No. 18 contains Demology and Witchcraft in Ceylon.
No. 22 contains Translation of Two Juhatas.
No. 24 contains Sinhalese Omens.
No. 28 contains The Dutch in Ceylon.
No. 40 contains Dutch Monumental Remains in Ceylon.
No. 60 contains Coote's History of Ceylon.
Messrs. Probsthain keep the largest stock of this Journal in Europe, and supply most of the Numbers—including those out of print—separately.
- 30 *Journal of the Bombay Natural History Society*. Vols. I. to IX, complete in Numbers as issued, with all Title pages and Indices, 8vo, with many plates, including those in colour. *Bombay*, 1886-95. £10 10s
The early volumes are entirely out of print.
- 31 ——— Vol. V., Nos. 1, 3; VI., Nos. 1 to 4; VII., No. 2; IX., No. 1; X., Nos. 3, 4; XI., No. 3; XV., Nos. 1, 3; with many plates. *Bombay*, 1896-1904. £4 0
Parts are sold separately.

- 32 **Journal of the Straits' Branch of the Royal Asiatic Society**, a complete set, from the beginning in 1838 to No. 63, in parts, 8vo, with numerous plates. *Singapore*, 1878-1912. £22
- 33 **Journal Asiatique, ou Recueil de Mémoires relatifs à l'histoire, à la philosophie, aux langues et à la littérature des peuples orientaux**, 1807 to 1908, in parts as issued, 8vo. *Paris*. £8
- 34 ——— The same, 1854, March to July; 1858, Dec.; 1859, July; 1860, April to June; 1861, Feb., March; 1862, Aug. to Dec.; 1864, July to Dec.; 1865 complete; 1866, Jan. to Nov.; 1868 complete; 1869 complete; 1870 complete; 1871 complete; 1872, Jan. to May; 1874, July; 1875, Oct. to Dec.; 1876 complete; 1892, March to April, July to Aug.; 1894, Sept. to Dec.; 1895, March to April, Sept. to Dec.; 1899, Nov. to Dec.; 1900 complete; 1901, Jan. to March; 1902 complete; 1903, May to Dec.; 1904 complete; 1905 complete; 1908, Jan. to Aug.; 1909, Jan. to June. *Paris*.
Volumes and parts are sold separately.
- 35 ——— 1847 to 1849, 3 vols, 8vo, half calf. *Paris*. £2 10s
- 36 **Journal of the Burma Society**, Vol. I, Nos. 1 and 2 (all issued), 8vo. *London*, 1910. 5s
- 37 **Journal of the East India Association**, Vols. I. to III., bound in one vol., 109. 8vo, half calf. 1867-69. 21s
There are no title-pages.
- 38 ——— The same, Vols. 17, 18, 19, No. 1-4, 7; Vols. 20, 21, 22; Vol. 23, Nos. 1, 2, 4; Vols. 24, 25, 26. 1885-94. £2 2s
- 39 ——— The same, New Series, Nos. 1 to 20, 22 to 40. 1895-1903. 30s
- 40 **Journal of the Indian Archipelago and Eastern Asia**, edited by J. R. Logan, Vols. I. to VII., 8vo, half calf. *Singapore*, 1847-53. £10 10s
- 41 ——— The same, Vols. II., IV., V., VI., IX., cloth. *Singapore*. £3 15s
Title-pages and indices in Vols. V., VI. and IX. are missing.
Notes. Probsthain have various odd numbers of this Journal which can be used for making up sets.
- 42 **Journal of the Moslem Institute**, Vol. II., No. 3, 4; Vol. III., Nos. 1, 4; Vol. IV., Nos. 1-4; Vol. VI., No. 1, 8vo. *Calcutta*, 1907-1910. 24s
Articles by English and Moslem Scholars.
- 43 **Light of Truth, or Siddhanta Deepika**, a Monthly Journal devoted to Religion, Philosophy, Literature, and Sciences, Vols. I. to III. and IV., Nos. 1 to 9, 4th. *Madras*, 1867-1900. £2 8s
No. 11 of Vol. II. is missing.
There are indices of Vols. I. to III.
The Review contains a long Sketch of Tamil Literature, Texts and Translations, and other interesting articles.
- 44 **Madras Journal of Literature and Science**, published by the Madras Literary Society, edited by R. Cole and C. P. Brown, a complete set of the first two series, in 24 vols (or Nos. 1 to 24), bound in half calf. 1834-67. £10
This Journal has been rare for many years. It contains articles by the most eminent scholars, illustrated by plates on Mythology, Antiquities, Geography, Natural History, &c.

- 42 **Madras Journal of Literature and Science**, Nos. 2, 11, 13, 16, 21, 22, Vol. for 1856, 1856, 1851. *Madras* £2 10s
No. 16 contains: Notes on the Origin of the Sanskrit and the Progress of Buddhism—On the Language, Manners, and Rites of the Khonds.
- 43 ——— Vol. for 1850 contains: Hindu Law in Madras in 1714, Description Remarks on the Seven Pagodas 10s
- 44 ——— Vol. for 1851, contains: Niliprakamka, Sanskrit Text, two Inscriptions deciphered, by Oppert 10s
- 45 **Notes and Queries (Panjab)**: a Monthly Periodical devoted to the Collection of Notes and Scraps of Information regarding the Country and the People, edited by Capt. R. C. Temple, Vols. I. to III. in Numbers as issued, 4to. *Alibabad*, 1883-86 £2 18s
There is no title and index to Vol. III.
This valuable series deals with Religion, Folklore, Customs and Tribes, Language, History, Miscellaneous.
- 46 **Oriental Congress**: Transactions of the Second Session, held in London, September, 1874, edited by R. K. Douglas, roy. 8vo, pp. viii, 256, cloth. 1876 10s 6d
- 47 **Oriental Congress**: —
Congrès Internat. des Orientalistes I. Session, Paris, 1873: Vol. II. *Etudes égyptiennes—d'Assyriologie—assyriennes—iranienues—dravidiennes—sanskrites—bouddhiques*, 8vo, pp. 531. *Paris*, 1876 10s
Travaux de la IIIe Session, St. Pétersbourg, 1876, Vol. I. (in Russian), 8vo, pp. 163, 606, with map and 3 plates. *St. P.*, 1879-80 £2 10s
This was privately printed, and is extremely rare.
- Actes du VIe Congrès, Leiden, 1883*: Vol. I, IV. (African, Far East, Polynesian), 4 vols, 8vo. *Leiden*, 1884-85 16s
- Actes du VIIIe Congrès, Stockholm, 1889*: Vol. I, Part I (Arabic Section), Part II (Semitic Section); Vol. II., Part I (Aryan), Vol. IV. (Egyptian, China, Polynesia), 4 parts, 8vo. *Leiden*, 1891-92 24s
- Actes du XIV Congrès, Alger, 1905*: Vol. II. (Semitic, African Languages, and Archaeology); Vol. III. (Languages Muslimines), 2 vols. *Paris*, 1907-08 16s
- 48 **Orientalisches Archiv**.—Illustrirte Zeitschrift für Kunst, Kulturgeschichte und Völkerkunde der Länder des Orients, hrg. v. H. Grahe, Vol. I., 4to, richly illustrated. 1910-11 30s
- 49 **Orientalist (The)**, a Journal of Oriental Literature, Arts and Sciences, Folklore, edited by Wm. Gommelleke, Vol. I., complete; II., Nos. 1, 2, 3, 4, 9-12; III., complete (pages 79-82 missing), 4to. *Columbia*, 1884-88 £2 10s
Includes various translations from the Tamil, Sinhalese, Pali.
- 50 **Revue du Monde Musulman**, 1907, Nos. 2, 3, 10, 11, 12; 1908, Nos. 1-4; 1910, Nos. 3, 12, 17 June, 8vo. *Paris*, 1907-10 28s
- 51 **Transactions of the Batavia Society of Arts and Sciences**. (in Verhandelingen v. h. Batav. Genootschap, Vols. I to XV, XVII. to XXI., viz. 8vo. *Batavia*, 1781 to 1848 £6 3s
- 52 ——— The same, Vols. 12 to 13, 30, 4to. *Batavia*, 1840-63 £1 18s
This series contains long Articles on Historical, Ethnographical, Philological Subjects, Oriental Texts and Translations, and is illustrated by many plates.

- 34 *Zeitschrift der deutschen Morgenland. Gesellschaft*, Vols 17 to 29, 13 vols in 2vols. *Leipzig*, 1863 to 1875. *2s 18s*
- 35 ——— The same, Vols 31 to 59, in parts as issued: 1897 to 1905. *2s*
- 36 ——— The same; Vols 39 (1884), 55 (1901), 56 (1902); 3 vols, in parts as issued. *each vol 10s*

PART II.

INDIAN BIBLIOGRAPHY, PHILOLOGY, HISTORY OF LITERATURE.

- 37 Abram (R. de V.) *Recherches sur l'onomatopée des Indes* 1895-1896, 8vo, pp. 37. *Lisbon*, 1891. *2s 6d*
- 38 Adam (W.) *Third Report on the State of Education in Bengal*, 8vo, pp. 239, half calf. *Calcutta*, 1838. *2s*
- 39 Adam's Reports on Vernacular Education in Bengal and Bihar, with Brief View of its Past and Present Condition by J. Long, 8vo, pp. 342. *Calcutta*, 1866. *4s*
- 40 Adeling.—*Historical Sketch of Sanskrit Literature*, with Copious Bibliographical Notices of Sanskrit Works and Translations, 8vo, pp. xvi, 224, cloth. *Oxford*, 1832. *3s*
- 41 Ali Khan (Hamid) *The Vernacular Controversy: Account and Criticism of the Squabbling of Nagri and Urdu*, 8vo, pp. 123, cloth. *Lucknow*, 1900. *2s 6d*
- 42 Alviella (D. d') *Os que fôrdo da Índia e a Grécia. Os influencias clássicas dans la civilisation de l'Inde*, 8vo, pp. vi, 301, Paris, 1897. *4s*
- 43 Alwis (Jas.) *Descriptive Catalogue of Sanskrit, Pali and Singhalese Literary Works of Ceylon: Vol. I. (and all)*, 8vo, pp. xvi, 243, half. *Colombo*, 1879. *6s*
- 44 Amalankar (T. R.) *A Note on the Yajur-samhita, or the Sacred Thread of the Brahmins*, 8vo, pp. 46. *Calcutta*, 1810. *2s*
- 45 Asoka.—*Three New Editions of Asoka, First and Second Series*, by G. Bühler, 2 parts, 18mo. *Bombay*, 1877-8. *2s*
- 46 Aufrecht (Th.) *Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of Trinity College, Cambridge*, 8vo, pp. vii, 111, cloth. *Cambridge*, 1899. *2s*
- 47 ——— *Die Sanskrit-Hauptbibliothek der Hof- und Staats-Bibliothek, München*, 8vo, pp. vii, 228. 1909. *7s 6d*
- 48 Baly (J.) *Der Aryan Root, with their English Derivatives and the Corresponding Words in the Cognate Languages, composed and systematically arranged*, Vol. I. (all issued), large 8vo, pp. xviii, 791, cloth. 1897. (pub. No) *3s*
- 49 Beiträge zur Kunde der Indogerman. Sprachen, herausg. v. Benzenberg, Vol. XI., 8vo, pp. 344, cloth. 1899. *6s*
- 50 Benfey (Th.) *Über die Indogerman. Entlehnungen des Casus Singularis laus*, lat. 14, 4to, pp. 61. *Göttingen*, 1874. *2s*
- 51 ——— *Die Quantität-Verschiedenheiten in den Samhita und Pañc-Tantra der Vedas*, 2 parts, 4to. *Göttingen*, 1874-75. *6s*
- 52 ——— *Vedica und Verwandtes*, 8vo, pp. 177. *Strasbourg*, 1877. *3s*
- 53 Benbow (L.) *Apres la science comparative des langues, p. 1, 4-ou traité comparé des langues indo-européennes*, 8vo, pp. xv, 99, with Tables. *Paris*, 1893. *2s*
- 54 Bhattacharya (B. C.) *Report on the Search for Sanskrit Manuscripts in the Bombay Presidency, during the year 1882-84*, 8vo, pp. 419, with table. *Bombay*, 1887. *6s*
- 55 Black (G. F.) *A Gypsy Bibliography*, Provisional Issue, 8vo, pp. 112. *Leam- pool*, 1909. *2s*
- 56 Bloomfield (M.) *The Atharva Veda*, 8vo, pp. 128. 1899. *6s*
- 57 ——— *Encyclopedia of Indo-Aryan Research*.
- 58 ——— *Contributions to the Interpretation of the Veda, Second Series*, 8vo, pp. 32. *Baltimore*, 1920. *2s*
- 59 Blumhardt (J. F.) *Catalogue of Marathi and Gujarati Printed Books in the Library of the British Museum*, 4to, pp. 192, cloth. 1903. (pub. No) *10s*
- 60 Bosanquet (S. R.) *Hindu Chronology and Astro-Mathematical History*, 8vo, pp. 69, cloth. 1890. *2s 6d*

- 40 Basse (E. N.) History of Hindu Civilization during British Rule, 2 vols. 8vo. cloth. 1894-95 18s.
- Vol. I. *General Religious Conditions.*
Vol. II. *General Social-Religious and Intellectual Conditions.*
Vol. III. *General Traditional Conditions.*
- 41 Boyer (A. M.) *Vedas (Vedic Studies, in French)*, 8vo. pp. 85. Paris, 1906 2s
- 42 ——— *L'Epopée de Rāmāyaṇa*, 8vo. pp. 60, reprint. Paris, 1900 2s
- 43 ——— *Sur Quelques Inscriptions de l'Inde*, 8vo. pp. 48. Paris, 1899 2s
- 44 ——— *Etude s. l'origine de la doctrine de Samānā*, 8vo. pp. 81. Paris, 1902 2s
- 45 Brown (J. P.) *Cosmic Chronology: the Hindu and Mohammedan Methods of reckoning Time explained*, 4to. pp. vi. 60, cloth. 1863 19s 6d
- 46 Brown (B.) *Language and Theories of its Origin*, 8vo. pp. 44. 1899 2s 6d
- 47 Burnell (A. C.) *A Classified Index to the Sanskrit MSS. in the Palace at Poona*, 3 parts, 4to. 1878 21s
- I. *Pāṇini's Technical Treatise*
II. *Philology and Law*
III. *General Hindu Science, Tactics, &c.*
- 48 ——— *Elements of South-Indian Paleography, from the IVth to the XVIIth Century A.D.: being an Introduction to the Study of South-Indian Inscriptions and MSS.*, Second Edition, enlarged and improved, 8vo. pp. xii, 147 with map and 33 plates, cloth. 1878 (pub. 22 12s 6d) 45s
- 49 ——— *Catalogue of a Collection of Sanskrit Manuscripts: Part I, Vedic MSS.*, 16mo. pp. 85. 1870 2s
- 50 ——— *Specimens of S. Indian Dialects: being Translations of the Pāṇini of the Rāmāyaṇa (St. Matth. xiii, 1-26), Nos. 1, 2, 4, 5, 6, 8; together 4 parts. Mangalore and Tranquebar, 1853-77 29s*
- St. 1. In Kannada, spoken by Roman Catholics in S. Canara.
St. 2. In *Uṇṇāṇa* in Malabar, spoken by the Malabar and of Arunachal (Cannore Tal.).
St. 3. In *Uṇṇāṇa* of Tamil, spoken at Poona.
St. 4. In *Uṇṇāṇa* spoken by the Tamil of the Western M.S.
St. 5. In *Uṇṇāṇa* of Canara, spoken by the Chelakya.
St. 6. In *Uṇṇāṇa* of Tamil, spoken at Tanjavur by Tamils.
- Only 30 to 40 copies of each were ever printed.
- 51 ——— The same, No. 1, In Kannada. First Edition. Mangalore, 1872 (only 30 copies were printed) 7s 6d
- 51* ——— The same, No. 4, In Tamil. Tranquebar, 1870 2s
- 52 ——— The same, No. 6, In Canara. Mangalore, 1873 (25 copies were printed) 2s
- 52* ——— The same, No. 8, In Tamil. Tranquebar, 1877 2s
- 53 Bühler (G.) *Elasm. Land-Gesetz der Chelakya von Aṣṭāvāṇa: a Contribution to the History of Gujaraṭa, Sanskrit Text, with Translation, 16mo. pp. 125, with plate. Bombay, 1877 2s*
- 54 ——— *Biographie von J. Jolly*, 8vo. pp. 23, with portrait. 1899 2s 6d
- Encyclopedia of Hindu & Buddhist.*
- 55 Buhshah (S. Khula) *Essays: Indian and Islamic*, 2 vols. pp. 261. 1911 7s 6d
- 56 Burgess (J.) *Chronology of Modern India for 400 years, from the close of the 16th century, A.D. 1494-1894*, 8vo. pp. vi, 483 pp., cloth. 1913 22s 6d
- 57 Cappeller (G.) *Die Cosmographie. Ein Beitrag zur indischen Math.*, 8vo. pp. 112. Leipzig, 1872 2s 6d
- 57* *Catalogue of the Library of the Royal Asiatic Society of Great Britain*, 8vo. pp. viii, 227, cloth. 1903 (pub. 10s 6d) 6s
- 58 Charier (V. Krishnamo) *Selected Papers, Speeches and Poems, accompanied with Paṇḍitappa Maṇḍaliar and his Religious and Educational Charities*, 8vo. pp. 28, 102. Madras, 1892 4s
- The work contains a history of poor houses in South. Telugu and Tamil.
- 59 Chuckerbarty (S. G.) *Popular Lectures on Subjects of Indian Interest (mostly Education of the Native)*, 8vo. pp. 294, cloth. Calcutta, 1870 2s 6d
- 100 *Classified Catalogue of English Books in the Earl Sayer's Library at Shriman S. K. Gokhale, 8vo. pp. 371, cloth. Bombay, 1891 5s*
- 101 Colebrooke (H. T.) *Mimamsam Essays*, 2 vols. 8vo. 18mo. London, 1827 22s
- On the Religious Ceremonies of the Hindus—the Philosophy of the Hindus—Various Political Views.
- 102 ——— *Abhandlung über die Religionen der Indier*, translated into German, 8vo. pp. 175. Leipzig, 1847 2s
- 103 Curt (B.) *Les Religions y les Littératures de l'Inde; version Espagnole*, 16mo. pp. viii, 223. Madras, 1883 2s
- 104 Dutt (H. R.) *The Sun a Habitable Body like the Earth: a Book in Solar Physics*, illustrated, 8vo. pp. 121, 189, cloth. Allahabad, 1909 2s 6d
- Chander K. Dutt, with English Notes.
- 105 Downon (J.) *On the Geographical Limits, History and Chronology of the Great Kingdom of Ancient India*, 8vo. pp. 32, with map. Aligarh 2s
- 106 ——— *Translation of Three Copperplate Inscriptions and Notices of the Chelakya and Gujara Dynasties*, 8vo. pp. vi, with 3 folding plans 2s 6d

- 107 Douze (T. Le Ch.) *Grimm's Law, a Study, or Explanation of the so-called Lautverschiebung*, with Remarks on the Primitive Indo-European E., 8vo, pp. xvi, 322, cloth. 1879. 2s
- 108 Dufrenoy (H.) *La Flue Sanskrita*, Explication des noms sauterres des plantes de l'Inde, 8vo, pp., 69. Paris, 1887. 3s
- 109 Dussieux (L.) *Essai sur l'Histoire de l'écriture orientale*, 16mo, pp. 107, cloth. Paris, 1842. 2s
- 110 Dutt (R. Chunder.) *A History of Civilization in Ancient India, based on Sanskrit Literature*, 2 vols, 8vo, with maps, cloth. Calcutta, 1889-90. 24s
Vol. I., Vedic and Early Ages
Vol. II., Intermediate Age
Vol. III., Buddhist and Puranic Ages
- 111 Dutt (Chunder Chunder.) *Words, First Series, Historical and Miscellaneous*, in 6 vols, 8vo, cloth. 1894. 24s
Vol. I., Samskṛta with Nāṭya—The Ancient World
Vol. II., The Modern World
Vol. III., Basis of the Old World—Remains of the country
Vol. IV., India, Past and Present
Vol. V., The Great Wars of India
Vol. VI., With Tribes of India—Landscape of India, &c.
- 112 ——— *Essays on Miscellaneous Subjects*, 8vo, pp. v, 214, cloth. Calcutta, 1884. 7s 6d
Being Bengali-Verbatim of the *Madhva Siddhanta* in India—The *Shikha* *Algebra* *Writ* in India—*Chitra* *Chitra*.
- 113 Eggeling (J.) *Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Library of the India Office: Part I., Vedic Manuscripts*, 4to, pp. 164, cloth. 1887. 10s 6d
- 114 Elchhoff (F. G.) *Parallèle des langues de l'Europe et de l'Inde*, 4to, pp. vii, 500, half calf. Paris, 1868. 10s 6d
- 115 Elliot (H. M.) *Supplement to the Glossary of Indian Terms, A-J*, 8vo, pp. viii, 447, with 2 coloured maps, half calf. Agra, 1845. 8s
Terms used in the N. W. Provinces.
- 116 *Encyclopædia of Indo-Aryan Research: a Review of the first Twelve Volumes, in French, by A. Barth*, 4to, pp. 24, reprint. Paris, 1880. 2s 6d
- 117 Facsimiles of Two Copper Shasanas or Edicts belonging to the Shrine near Anagoudy Nodis, together with Transcription, an English Translation from the Sanskrit and an Introduction, 4to, Bombay, 1840. 8s
Calcutta parallel.
- 118 Frazer (R. W.) *A Literary History of India*, 8vo, xii, 470, cloth. 1894. 10s 6d
- 119 Forbes (D.) *Original Panchaspeya: an Essay for facilitating the Reading and Writing of the Telia Character, consisting of Specimens of Fine Writing, with Interpersed Descriptions, &c.*, 4to, 1849. 7s 6d
- 120 Frank (A.) *Über das Bild des Welt-Universums Veda-Karman, in a. Veda-samuel bei Ellora*, 4to, pp. 99, with plate. München, 1834. 8s 6d
- 121 Ghoshn (Kamach) *A Peep into the Vaidic Age, or a Summary of Ancient Sanskrit Literature as far as it illustrates the Dawn of Aryan Civilization in India*, 16mo, pp. ix, 189, cloth. Madras, 1879. 4s
- 122 Glossary of Indian Terms for the use of the various Departments of the Government of the East India Company, 4to, pp. 1229, half calf. 1843. 10s 6d
This is one of the original copies drawn up by the Government of Madras in 1814 for the use of H. Wilson and his staff. A copy of the latter form Robert Clark, the acting Chief Secretary, is added.
- 123 Goss.—*Notes Medico-Poës ou Lingua de Goss*, 2to, pp. 22. New-Goss, 1838. 2s 6d
- 124 Goldstucker (Theodore) *Literary Remains*, 2 vols, 8vo, cloth. 1879. 24s
Contents.—The Veda—Vedic Authors on Indian Subjects—Sanskrit Difficulties of India—The Inspired Writings of Hinduism—The Mahabharata—The Epics of India, &c.
- 125 ——— *Essay on the Mahabharata*, 8vo, pp. 45. Calcutta, 1838. 1s
- 126 Grunberger (L.) *Notas Indias, six opusculos in Nalut Mahabharatam*, 8vo, pp. ix, 272. Homburg, 1809. 9s
- 127 Greg (R. P.) *Comparative Philology of the Old and New Worlds in relation to Aryan Speech*, accompanied by copious Vocabulary, large 8vo, pp. lxvii, 354, cloth. 1882. 10s
- 128 Grierson (G.) *The Modern Vernacular Literature of Hindustan*, 8vo, pp. 90, 170, M., with a plate of *Bama's Chela*. And. Calcutta, 1888. 10s
Including a full index of persons and words. 1888.
- 129 ——— *Handbook to the Kayastha Character, showing the Actual Handwriting in use in Bihar*, 4to, 6to. Calcutta, 1881. 10s
The plates are in the Kayastha character, with the transliterations and meanings opposite.
- 130 Hays (H. E.) *Catalogue of Sanskrit and Pali Books in the British Museum*, 4to, pp. viii, 198, cloth. 1878. 30s
Out of print.
- 131 Harris (C.) *An Investigation of some of Kālidāsa's Views*, 8vo, pp. 23. Benares, 1884. 2s 6d

- 132 Henry (V.) *Thenggar-söfögen*, 8vo, pp. 27. Paris, 1893. 3s 6d
Thenggar, a student, etc.
- 133 Hillebrandt (A.) *Vedas und Mitra. Ein Beitrag zur Kunde des Veda*, 8vo, pp. viii, 122. Berlin, 1877. 3s 6d
- 134 ——— *Hitu-d-Itäntar*. *Vedische Opfer & Zauberei*, roy. 8vo, pp. 185, 1897. 10s
Exposition of Hindu Ayur Vedic.
- 135 Hodgson (R. H.) *Miscellaneous Essays relating to Indian Religions*, 2 vols, 8vo, cloth. 1890 (T.O.S.). 25s
Contents:—On the Soul, Gods and Spirits; Tables of Hindu Mythology, with Diagrams and Manuscripts—On the Absorption of India, &c.
- 136 Hearnle (A. F. E.) *The Bower Manuscripts, Facsimile Letters, Nagari Transcription, Romanised Transliteration and English Translation and Notes*, 7 parts, 8vo, and Index, 8vo, with 84 plates. Calcutta, 1903-07. 62 2s
On the Form, Progress and Prospects of Hindu Mythology.
- 137 Holtmann (A.) *Arjuna, e Beitrag zur Rekonstruktion des Mahabharata*, 8vo, pp. 20. 1912. 2s
- 138 Horowitz (E.) *Short History of Indian Literature*, 16mo, pp. 97, 188, cloth. 1907. 2s 6d
- 139 ——— *The Indian Theatre: a brief Survey of the Sanskrit Drama*, 8vo, pp. xi, 216, cloth. 1912. 2s 6d
- 140 Hultzsch (K.) *Epigraphica et Vasantasakti-Chakras, sakti-Tariganon*, 8vo, pp. 16. Leipzig, 1910. 2s 6d
With Sanskrit and German texts.
- 141 Humboldt (Baron W.) *Essay on the Athletes of Oriental Languages*, 8vo, pp. 11. Berlin, 1828. 1s 6d
- 142 India Office. — *Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the India Office:—*
Part III., *Rhetoric and Law*, 4to, 1881. 4s
Part IV., *Philosophy*, 4to. 15— 7s
Part VI., *Epic Literature—Puranic Literature*, 1899. 10s
Part VII., *Poetic Compositions—Dramatic Literature*, 1904. 10s
- 143 *Indische Bibliothek*, lang. von A. W. Schlegel, 2 vols, 8vo, half coll. 1832-21. 7s 6d
Contains Sanskrit and some Indian Languages, Ancient or Religious and Philosophy.
- 144 Indrajit (Bh.) *Natik, the Pancha Tani Drama*, 8vo, pp. 98. *Being (present from "Sunday Observer")*. 2s 6d
Contains the Introduction, with English Translation.
- 145 Jolly (J.) *Geschichte der Indischen Indogermanischen*, 8vo, pp. xv, 284. München, 1873. 5s
- 146 Jolly (J.) [Ind.] *Sachs und Ethik (wissenschaftlich der ethischen Literatur)*, roy. 8vo, pp. 181. 1906. 5s
Exposition of Indo-Aryan Science.
- 147 ——— [Indisch] *Mithun*, roy. 8vo, pp. 181. 1901. 7s
Exposition of Indo-Aryan Science.
- 148 Jones (Sir W.) *Lectures on Sanskrit, Pans on Literature and Science of India*, 8vo, pp. 21, with plate of the *Hindu Zodiac*. Calcutta, 1831. 2s
- 149 Keith (A. B.) *Catalogue of the Sanskrit and Prakrit MSS. in the India Institute at Oxford*, 8vo, pp. 26. Oxford, 1902. 3s 6d
- 150 Key (T. H.) *Quantities in the Sanskrit Language as the basis of Linguistic Science*, 8vo, pp. 68. 1893. 2s 6d
- 151 Kishorn (F.) *Katyayana and Pāṇini, their Relation to each other and to Pāṇini*, 8vo, pp. 64. Bombay, 1910. 2s
- 152 Lassen (Chr.) *Communitatis geographicae laboribus de Pantiapennia India*, 4to, pp. 81. Bonn, 1857. 2s 6d
Includes Sanskrit text, Latin translation.
- 153 Lefman (J. W.) *Words and Phrases Illustrating the Dialects of the Sanskrit and 24, folio, pp. 10. Lahore, 1902. 2s*
- 154 ——— *A Detailed Analysis of Zisch's Dictionary of the Terms used by the Criminal Tribes in the Punjab*, folio, pp. 26. Lahore, 1905. 2s
- 155 ——— *Sketch of the Chinggan and of their Dialect*, folio, pp. 11. Lahore, 1909. 2s
- 156 ——— *Linguistic Fragments relating to the Dialect of the Magadha, &c., followed by an Account of Shauri Wearing, with Specimens of Colours*, folio. Lahore, 1901. 10s 6d
- 157 Lepsius (K.) *Die Altägyptische Hieroglyphische Alphabet*, 8vo, pp. 64, unnumbered. 1855. 2s 6d
- 158 Levi (S.) *Ancient Inscriptions de Nijal*, 8vo, pp. 61, with 6 plates. 1904. 2s 6d
- 159 Lindner (H.) *Die Diakha, oder Weihe für das Sanskrit*, 8vo, pp. 42. Leipzig, 1874. 2s 6d
- 160 *Linguistic Survey of India, Vol. V., Specimens of the Bhojpuri and Oriya Languages*, by G. A. Grierson, 4to, pp. x, 429, with 2 maps, cloth. Calcutta, 1902. 10s
- 161 ——— *Vol. VII., Specimens of the Marathi Language*, edited by G. A. Grierson, 4to, pp. x, 381, with map, cloth. Calcutta, 1904. 10s
The introduction in the chair language as well as translated, and accompanied by English explanation.

- 162 Lippay (A.) *Die Germanenprache der Kulturvölker*, 8vo, pp. xvi, 378. Leipzig, 1901. 2s
- 163 Long (J.) *Remarks relating to Polities, &c. in the Bengal Language*, in 1857, with a Notice on the Past Condition and Future Prospects of the Vernaculars of Bengal, 8vo, pp. 46, 82, cloth. 1859. 4s
Remarks of Bengali Govt. No. 11
- 164 Lord's Prayer (The), in Three Hundred Languages, comprising the Leading Languages throughout the World, with the Places where spoken, edited by B. Roett, 4to, pp. 88, cloth. 1801. 2s
- 165 ——— in Five Hundred Languages, comprising the Languages throughout the World, with the Places where spoken, edited by B. Roett, New and Enlarged Edition, 4to, pp. 180, cloth. 1825. 2s
- 166 Lyall (A. C.) *Asiatic Studies, Religious and Social*, 8vo, pp. xviii, 505, cloth. 1887. 6s
Religion of an Indian Province—Origin of Hindu Myths in India—Hinduism and Non-Christian Religions—Persuasion of Castes in India—The Rajput States, &c.
- 167 Mandanell (A. A.) *History of Sanskrit Literature*, 8vo, pp. 12, 472, cloth. 1890. 2s
- 168 Meister (K.) *Die germanischen Mundarten*, Vol. I., *Asiatische Mundarten*, Boppbach, Thunisch, 8vo, pp. vii, 210. 1857. 2s
- 169 Miscellaneous Translations from Oriental Languages, 2 vols., 8vo, 1831-32 (O. T. P.) 12s
They are various: chosen from the Sans. Tibetan, Chinese, or book of Pers. translated from Tamil—The Yajur Samavedanti—The Ritus of Buddhist Priesthood, translated from Pali by Chappell, &c.
- 170 Mitra (Ba.) *Scholar for the Rendering of European Scientific Terms into the Vernaculars of India*, 8vo, pp. 27. Calcutta, 1877. 2s
- 171 Mitra (Rajend.) *Notice of Sanskrit Manuscripts for the years 1877-1888*, Nine Parts, 8vo. Calcutta, 1878-88. 42 2s
*Being Nos. 12 to 21 of the *Udharanika*.*
- 172 ——— *The same*, Nos. I and II, Calcutta, 1874-78. each part, 2s
- 173 Monier Williams.—*Original Papers Illustrating the History of the Application of the Alphabet to the Languages of India*, 8vo, pp. xiv, 276, cloth. 1859. 2s
- 174 *Hooker's Magazine of Politics, Sociology, Literature, Art and Science*, New Series, Vol. I., Nos. 3 to 8, with Title and Index to the volume, 8vo. Calcutta, 1872-73. 2s
- 175 Müller (H.) *Der Dialekt des Götische des Lateinischen*, 8vo, pp. 96. Weimar, 1874. 2s
- 176 Müller (H. D.) *Der Indo-germanische Sprachbau in 2. Entwicklung*, Vol. I. (all), 8vo, pp. 460, half calf. 1878. 6s
- 177 Müller (Max) *A History of Ancient Sanskrit Literature or how it illustrates the Primitive Religion of the Brahmins*, 8vo, pp. xiv, 222, cloth. 1882. 16s
A copy of the second edition of 1890.
- 178 ——— *India, What can it teach us? a course of Lectures*, pp. 2, 405, cloth. 1893. 12s
Other lectures: On the Principal Characters of the Hindu—Lectures of Sanskrit—Hinduism—The Language of the Vedas—Vedic Hymns—Vedic and Vedic—Vedic Hymns.
- 179 ——— *Lectures on the Science of Language*, Fourth Edition, 8vo, pp. 2, 402, cloth. 1884. 10s
- 180 ——— *The same*, Second Series, 8vo, pp. xiii, 800, with 31 woodcuts, cloth. 1884. 10s
- 181 ——— *Three Lectures on the Science of Language*, Second Edition, 8vo, pp. 112, cloth. Chicago, 1885. 2s
- 182 ——— *Proposals for a Missionary Alphabet*, 8vo, pp. 52, with a Comparative Table. London, 1854. 5s
Trans.
- 183 ——— *On Sanskrit Texts discovered in Japan*, 8vo, pp. 26. London, 1880. [Reprint] 2s
- 184 Mordosh (J.) *Classified Catalogue of Tamil Printed Books, with introductory Notices*, 18mo, pp. 101, 287, cloth. Madras, 1855. 6s
There is a good introduction to Tamil Language and Literature.
- 185 [——] *An Account of the Vedas, with Illustrative Extracts addressed to Thoughtful Hindus*, 8vo, pp. vi, 180. Madras, 1822. 2s
Includes many translations from the Samhitā.
- 186 Nāṭakama Heran Kāṭhavya Nyaṣan: *Wormster's Primer*, in Naga, by Mrs. R. M. Harrison. Jaipur, 1840. Very scarce. 2s
- 187 Nève (F.) *Les Portraits de Femmes dans le Poème épique de Clodé, Fragments d'écrits sur la Malabarisation*, 8vo, pp. 6, 104. Brussels, 1859. 2s
- 188 Oldenberg (H.) *Ueber a Darstellung der vedischen Religion*, 8vo, pp. 6. Leipzig, 1892. 10 2s
- 189 Payge (H. D.) *The Vedic Features of Geology*, 8vo, pp. 7, 182, cloth. Poona, 1912. 2s 6d
Changes in the Vedic Hymns in Geology, &c.

- 100 Poile (J. E.) Catalogue of Native Publications in the Bombay Presidency, from 1st Jan., 1868, to 30th June, 1867, 3rs, pp. 122, 6ds. *Bombay*, 1869. 3s
- 101 Peterson (P.) The Avestayukamhars of Kishinodra, with a Note on the Date of Patañjali, with an Inscription from Kumbh, 8rs, pp. 54. *Bombay*, 1885. 2s 6d
- 102 Phillips (M.) The Teachings of the Vedas, what Light does it throw on the Origin and Development of Religion? 8vo, pp. viii, 246, cloth. 1895. 3s
- 103 Pischel (Dr. K.) Die Beziehungen des Sanskrits, Antwort an Prof. Weber, 8vo, pp. 97. 1876. 1s 6d
- 104 ——— Brashnatsche des Sanskrits: Kannes der Beschaffenheit des Indischen, 2 parts, 8vo, pp. 29, with 6 plates. 1904. 3s
- 105 Poor (L. R.) Sanskrit and its Kindred Literatures: Studies in Comparative Mythology, 8vo, pp. 466, cloth. 1884. 4s
- 106 Prasad (Munshi K.) The Kayastha Ethnology: being an Enquiry into the Origin of the Chitra gupthavati and Chandra gupthavati Kayasthas, 8vo, pp. 9, ix, 30, and Sanskrit Text, pp. 4, cloth. *Lucknow*, 1877. 3s
- 107 Ramaswami (C. V.) Biographical Sketches of Dehkan Poets, Memoirs of their Lives, 8vo, pp. xxix, 167, with portrait, 6ds. *Madras*, 1889. 3s
- 108 Rao (Rao.) The Art of Translation: a Critical Study, with an Appendix containing the Text and the Kannada Translation of the Royal Proclamation, 8vo, pp. ix, 163. *Mysore*, 1910. 2s 6d
- 109 Regnaud (P.) Recherches sur les noms des Rides védiques, 8vo, pp. 32. *Paris*, 1903. 2s 6d
- 110 Regnier (A.) Étude sur l'Épique des Védas, et les origines de la langue Sanskrita, Part I. (all issued), 4to, pp. xvi, 206. *Paris*, 1855. 21s
- Only two copies were published.
(1) Indian Sanskrit text, reprinted, and French translation of the "Hymn to Sita" and the "Hymn to Agni."
- 111 Report of the Committee on Organisation of Oriental Studies in London, 2 vols, 8vo, 1908. 4s
- 112 ——— *Forthcoming papers.*
- 113 Roebuck (C.) Annals of the College of Fort William, from the Period of its Foundation, large 8vo, pp. lvi, 590 and Appendix, 80 pp., 6ds. *Calcutta*, 1819. 12s 6d
- The separate entries a translation of Sanskrit works published under the patronage of the College, and a list of students from 1800-1818 issued with it.
- 114 Scherman (L.) Materialien zur Geschichte der Indischen Veda-Literatur, 4to, pp. r, 181. *Leipzig*, 1892. 6s
- 115 Schrader (O.) Real-Lexikon der Indogermanen. Altarische, Grundsätze u. Kultur- und Völkergeschichte. Alt-Europa, large 8vo, pp. xi, 1048, half calf. 1891. 30s
- 116 Sen (H. C.) History of Bengali Language and Literature: a series of Lectures delivered as Reader to the Calcutta University, 8vo, pp. 1023, 15, cloth. *Calcutta*, 1911. 22s
- 117 Sewall (H.) Sketch of the Dynasties of Southern India, 4to, pp. vi, 132, 6ds. *Madras*, 1823. 7s 6d
- 118 ——— Indian Chronography: an Estimate of the Indian Calendar, with Working Examples, 4to, pp. xli, 187, cloth. 1912. 41s 6d
- 119 Stevers (K.) Grundzüge der Phonetik zur Einführung in das Studium der Lautlehre der Indogermanischen Sprachen, 8vo, pp. xv, 234. *Leipzig*, 1891. 2s 6d
- 120 Simon (R.) Ueber die Handelsstätten und Handelswege des Amarnostis, 8vo, pp. 41. *Bonn*, 1892. 2s 6d
- 121 Simpson (W.) On the Identification of Nagarahara, with reference to the Travels of Hsien Tsang, 8vo, pp. 34, with plates. *Agartta*, 1881. 2s 6d
- 122 Small (O.) Handbook of Sanskrit Literature, with Appendix descriptive of the Mythology, Cosmology, and Religious Beliefs of the Hindus, &c., 8vo, pp. xxx, 267, cloth. 1886. 3s
- 123 Stewart (Ch.) Descriptive Catalogue of the Oriental Library of the late Tippon Sultan of Mysore: to which are prefixed Memoirs of Hyder Aly Khan and his Son, Tippon Sultan, 4to, pp. viii, 94, 384, cloth. *Cambridge*, 1806. 15s
- The specific names of most of the works in Persian, with English translations.
Some parts are slightly worn and stained.
- 124 Stoeckeler (J. H.) The Oriental Interpreter and Treasury of East India Knowledge, 8vo, pp. 344, cloth. n.s. 4s
- 3 editions of Indian and Oriental words, phrases, places, and persons.
- 125 Stonner (H.) Zosterolinguische Sanskritische in Brashnatsche und Indische, 2 parts, 8vo, pp. 8, with 2 plates. 1904. 3s
- 126 Studi italiani di Filologia Indologica, edited by Fr. L. Poilo, and L. & H. 8vo. *Perugia*, 1907. 21 18s
- 127 Thurns (K.) On the Identity of Xandras and Krandas, 8vo, pp. 41. *Agartta*. 2s 6d

- 244 Wilson (H. E.) *Grammar of Sanskrit and Relevant Terms, and of Useful Words occurring in Official Documents relating to British India, from the Avesta, Pāṇini, Hinduśāstra, Sanskrit, Hindi, Bengali, and other Languages*, 4to, pp. 24, 72, cloth. 1855 12s 6d
- 245 ——— *MacKenzie Collection of Descriptive Catalogue of the Oriental MSS. and other Articles Illustrative of the Literature, History, Statistics and Antiquities of the South of India, collected by Lt. Col. MacKenzie, Esq., 2 vols, half calf. Calcutta, 1828 12s*
Common in Illustration of 1st paper—*Mount Wilson—Tamil—Telugu—Kannia—Malayalam—Persian and other Oriental Books.*
- 246 ——— *Another copy, reprinted in new vol, 8vo, pp. xviii, 664, cloth. Madras, 1882 19s*
- 247 Windisch (H.) *Ueber das Nyaya bhāṣya*, 8vo, pp. 41. Leipzig, 1895 2s
- 248 Winkler (H.) *Zur Sprachgeschichte, Namen, Verh. und Satz. Sanskrit*, 8vo, pp. xi, 308. Berlin, 1887 4s
- 249 Winning (Rev. W. B.) *Manual of comparative Philology, in which the affinity of the Indo-European Languages is illustrated*, 8vo, pp. xi, 291, half calf. 1888 4s
- 250 Winternitz (N.) *Das Altindische Hechtum—Eitani nach dem Anus-tantrika—Śrīṣya Sūtra*, 8vo, pp. 114. Vienna, 1899 3s 6d
The work contains a review of Sanskrit Texts and German translations.
- 251 Zādhariā (Th.) *Die Indisches Wörterbuch (Kant)*, roy. 8vo, pp. 42. 1897 2s 6d
Reprinted in this vol. 1899

PART III. ANCIENT INDIA.

- 252 Aiyer (V. G.) *The Chronology of Ancient India. First Series*, 8vo, pp. vi, 107, cloth. Madras, 1901 1s 6d
Second of the two parts—The Date of the Mahabharata War—The First Yuga.
- 253 Albertini's India: an Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India, about 1000 A.D., translated from the Arabic, with Notes and Indices, 2 vols, 8vo, cloth. 1910 25s
An accurate description of all Countries of Hindu Origin.
- 254 Ancient History (The) of India, Political, Social, Moral, and Religious, from the Earliest Period, by a Captn. Vol. I (all issues), 8vo, pp. vii, 455, cloth. Madras, 1888 15s
An Original History—*Japan—Ceylon—Canton and Malacca—The Southern Asiatic—China, &c.*
- 255 Bretschneider (H.) *Medieval Discoveries from Eastern Asiatic Sources: Fragments towards the Knowledge of the Geography and History of Central and Western Asia, from the 13th to the 17th Centuries*, 2 vols, 8vo, with a reproduction of a Chinese medieval map, cloth. 1910 21s
- 256 Carre (L.) *L'Asie Orientale. Etudes historiques, religieuses et philologiques sur l'Egypte, la Chine, l'Inde, la Perse et la Palestine, depuis les temps les plus reculés*, 2 vols, 8vo, half maroon. Paris, 1874 10s 6d
The chapters on India comprise p. 109 of Vol. II.—On China, p. 109-111 of Vol.
- 257 Cunningham (A.) *The Ancient Geography of India, Vol. I (all published) the Buddhist Period, including the Campaigns of Alexandra, and the Travels of Hsuan-Tsang*, 8vo, pp. 22, 389, with 12 maps, half calf. 1811 22s 6d
Very scarce.
- 258 Curtius (E.) *Historia greciae. Traduct de l'Allemand par A. Dauphine-Lodurcy*, 3 vols, roy. 8vo, half calf. Paris, 1893 21s
A cheap copy in this case of an ancient work.
- 259 Day (N. L.) *Geographical Dictionary of Ancient and Medieval India, with Appendix on Modern States of Ancient Indian Geography*, roy. 8vo, pp. 110, 88, with a large map, cloth. Calcutta, 1894 12s 6d
- 260 Dutt (R. C.) *A Brief History of Ancient and Modern India*, 8vo, pp. vii, 201, 6, with 3 maps, cloth. Calcutta, 1900 3s 6d
- 261 ——— *A History of Civilization in Ancient India, based on Sanskrit Literature, Revised Edition*, 2 vols, 8vo, with 2 maps, cloth. 1894 (F.O.A.) 21s
First Printed—*Rev. Foulke—Rationalist Press—Biblioth. Paris—Paris. Paris—With chapters on Egypt, Hindu Architecture, Astronomy, Medicine, &c.*
- 262 Rawlin (J. F.) *Notes on Early History of Northern India, Part IV, and V., 8vo. Reprints 1897*
Part IV., On the Pre-Vedic History of India, founded on a Study of the Brahmanas 4s
Part V., Succession of Hindu Priesthood 2s

- 363 Korte (M. M.) *The Vedic and Aryan Civilisation in India: an Essay which treats of the History of the Vedic and Hinduistic Politics, explaining their Origin, Prospects and Decline.* 8vo, pp. xiv, 600, cloth. Bombay, 1860. 25s
1. *Introduction of the Aryan*
2. *Accession of India and the Period of Conquest*
3. *Indianisation*
4. *The Aryan Period*
5. *Decline*
- 364 Manning (H. M.) *Antiquities and Medieval India.* 8 vols, roy. 8vo, Clarendon, cloth: 1899. 25s
- A standard work dealing with the Religion, Philosophy, Law, Literature, Medicine and Arts of the Hindus, based on Sanskrit works.
- 365 McCutcheon (J. W.) *Ancient India as described by Megasthenes and Arrian, with Introduction and Notes.* 8vo, pp. xi, 323, with map of ancient India, cloth. Bombay, 1877. 42 3s
- 366 Mitra (Raj.) *Indo-Aryans: Contributions towards the Elucidation of their duration and Medieval History.* 3 vols, roy. 8vo, cloth. 1881. 75s
- Chapter I: Origin of Indian Aryanism—Fetichism of India. Temple Architecture—Indian Religion—Theory and Customs of Ancient India—Sacrifice, Arms, Musical Instruments in Ancient India—Origin of the Hindu Language—Early Life of Aryas, and other valuable chapters.
- 367 Morris (H.) *The History of India, From Earliest Times to the Present.* 8vo, pp. xiv, 312, cloth. Bombay, 1884. 3s 6d
- From the earliest times to the present.
- 368 Mohan Chandra Das—*A Note on the Ancient Geography of Asia, compiled from the Valmiki Ramayana.* 8vo, pp. vii, 77, with large map. Calcutta, 1899. 3s 6d
- 369 Pomposius Kela.—*De Siva Ordo.* H. III, cum notis tribus et antiquis, edited C. H. Tschunka. 7 vols, 8vo, half calf. Leipzig, 1906. 25s
- 370 Rawlinson (Prof. H. H.) *Indians: the History of a Forgotten Empire.* 2 vols, pp. xxiv, 102, with 2 maps and 5 plates, cloth. 1912. 7s 6d
- This is the only work dealing with the interesting period of Greek Rule in India.
- 371 Robertson (W.) *An Historical Dissertation concerning the Knowledge which the Societas had of India, and the Progress of Trade with that Country, with an Appendix.* 8vo, pp. iii, 284, cloth. Calcutta, 1801. 4s
- 372 Smith (V. A.) *The Early History of India, from 100 B.C. to the Mahomedan Conquest, including the Invasion of Alexander the Great.* 8vo, with maps, plans and other illustrations, cloth. Oxford. 12s
- 373 Spier (Mrs.) *Life in Ancient India.* 8vo, pp. xvii, 464, with map and illustrations, 8vo, cloth. 1856. 5s
- 374 Wheeler (J. T.) *The Geography of Herodotus developed, explained and illustrated from Modern Researches and Discoveries.* 8vo, pp. ixi, 607, with maps and plans, cloth. 1884. 15s
- Part I. deals with Europe, including Britain.
Part II. deals with Asia, including Burma, Ceylon, Northern India, &c. India.
Part III. deals with Africa, including Egypt.
- 375 ——— *The History of India, from the Earliest Ages: Vol. I., The Vedic Period and the Maha Bharata.* large 8vo, pp. 125, 578, with map and a good Index, cloth. 1867. 25s
- 376 ——— *The History of India, from the Earliest Ages: Vol. II., The Ramayana and the Buddhist Period.* 8vo, pp. 67, 680, with map and Index to the vol. sixth. 1869. 25s
- 377 Wilson (H. H.) *Notes on the Indians of Orissa.* 8vo, pp. 81. Oxford, 1834. 3s 6d
- 378 Wilson (J.) *India Three Thousand Years Ago, or the Social State of the Aryas on the Banks of the Indus, in the Times of the Vedas.* 8vo, pp. 87, cloth. Bombay, 1858. 5s
- 379 Wright (C.) and Brainerd (J. A.) *Historic Incidents and Life in India.* Revised Edition, roy. 8vo, pp. 272, with numerous illustrations, cloth. Chicago, 1902. 7s 6d
- The work deals with legends and traditions, Customs of the Hindus, and a chapter on the Temples and the last chapter with the History.

PART IV. INDIAN BIOGRAPHY.

- 380 Aswini Kumar Dutt: *a Vindication of his Life and Conduct*, by Indira, 8vo, pp. xv, 86. Calcutta, 1909. 4s
- 381 Nookurjee. — *Memoir of the late Justice C. Ch. Nookurjee.* 8vo, pp. 77. Serampore, 1822. 5s
- 382 Bradley Birt (F. H.) *Twelve Men of Bengal in the Nineteenth Century.* 8vo, pp. vi, 243, with 12 portraits, cloth. Calcutta, 1910. 3s 6d
- List of twelve prominent Hindus.*

- 283 PILLAI (G. P.) Representative Indians: Sketches of Eminent Men of India, 8vo, pp. xxi, 118, with portraits, cloth. 1897 4s
- 284 Premlund Roychund (the Great Indian Ruler and Philanthropist): his Early Life and Career, by D. E. Wicks, 12mo, pp. 234, with portraits, cloth. Bangalore, 1913 4s
- 285 Raja Radhakanta Deva (Chief of the Sakta Kalandras): his Life, with some Notices of his Ancestors and Testimonials of his Character and Learning, 8vo, pp. 33, 1v, cloth. Calcutta, 1920 4s
- 286 Rama Varma (the late Maharaja of Travancore): his Life, by P. S. Pillai, with Engravings on Travancore Inscriptions, 8vo, cloth. Madras, 1926-27 in 4s
- 287 Rannabai.—The Widow's Friend, her Life and Work, edited by her Daughter, 8vo, pp. 18a, illustrated, cloth. Madras, 1903 4s
- 288 SASTRI (Sir A. Sadich, ex-Dewan of Mysore): a Biographical Sketch, by B. V. K. Aiyar, 8vo, pp. xix, 408, cloth. Madras, 1903 4s
- 289 Tagore—Maharshi Dev. (the Great Religious Teacher): his Autobiography, translated from the Original Bengali by Sri. Tagore and T. Dev, 8vo, pp. xiv, 195, with portraits, cloth. Calcutta, 1910 4s
- 290 Tagore Family (The), a Memoir, by J. W. Farnell, 12mo, pp. 197, cloth. Calcutta, 1922 4s
Previously printed.

PART V.

THE HINDUS: MANNERS AND CUSTOMS.

- 291 Baroda (The Maharaja) The Position of Women in Indian Life, 8vo, pp. 40, 35s, cloth. 1911 4s
- 292 Bhattacharyya (J. N.) Hindu Customs and Rites, 8vo, pp. xvi, 822, cloth. Calcutta, 1900 21s
- An exposition of the origin of the Hindu Customs and the bearing of the laws connected with them, and other religious systems. Chapters on the Brahmins, the Military, widows, mendicants, and other Castes, &c.*
- 293 Bose (B. Ch.) The Hindus as they are: a Description of the Manners, Customs, and Inner Life of Hindu Society in Bengal, 8vo, pp. vii, 305, cloth. Calcutta, 1881 7s 6d
- 294 Dutt (J.) Domestic Manners and Customs of the Hindus of Northern India, Second Edition, 8vo, pp. xi, 380, cloth. Bombay, 1894 4s
- 295 Disputation respecting Caste, by a Brahmin, communicated by H. H. Hodgson, 4to, pp. 11, 1831 1s 6d
- 296 Dubois (A.) Description des Coutumes Indiennes en général, et en particulier de celle des Brahmins du Sud, de la presqu'île de l'Inde en dedans du Gange, de leurs amusements et de leurs usages, avec des lois qui régissent, de leur éducation, de leurs sciences, &c., a manuscript of 100 pages, bound in calf £10 10s
- This is probably the original copy of the above volume, from which the English translation was made. The copy is in good state of preservation, only a few pages at the beginning are stained.*
- 297 Dubois (A.) Description of the Character, Manners and Customs of the People of India, and of their Institutions, Religion and Civil, translated from the French MS., 4to, pp. xxvii, 555, 16ll with. 1817 13s
- 298 Essays relative to the Hindu Character, and Moral Improvement of the Hindoos, 8vo, pp. 261, cloth. 1823 4s
- 299 Faller (Sir B.) Studies of Indian Life and Civilization, 8vo, pp. xii, 390, with maps, cloth. 1910 4s
- Contains on the Land and the People—History up to 1800 A.D.—Religion—Hindu Institutions—Hindu Life.*
- 300 Ghose (J. Ch.) Principles of Hindu Law, 8vo, pp. 52, 794, cloth. Calcutta, 1903 13s
- The work contains all the Hindu Texts of the Edicts, in the subject, with English Translations and Commentaries. It is also valuable for the light it throws on old Hindu Institutions and Customs.*
- 301 Havell (E. B.) Benares, the Sacred City: Sketches of Hindu Life and Religion, 8vo, pp. xiii, 236, illustrated, cloth. 1900 7s 6d
- 302 Kothare (R. S.) Hindu Holidays, 8vo, pp. 202, Bombay, 1904 4s
- On Hindu Festivals.*
- 303 Mackenzie (Col. G.) Account of the Marriage Ceremonies of the Hindus and Mohammedans, 4to, pp. 18, 1891, 1897 1s 6d
- 304 Murdoch (J.) Kani, or Benares, the Holy City of the Hindus, large 8vo, pp. 32, illustrated. Madras, 1894 7s

- 320 **Kanak Chandra Jaisi.**—*Life of Mahavira* (according to Jain Tradition the last of the 24 Tirthankaras), *Sva*, pp. vii, 92. *Alachua*, 1893. 2s
- 321 **Stevenson (Mrs. E.)** *Notes on Modern Jainism, with Special Reference to the Svetantera, Digambara and Ekamukhavaivarta Sects*, *Imo*, pp. 115. *Surat*, 1910. 5s
- 322 **Thomas (E.)** *Jainism, or the Early Faith of Asia, with Illustrations of the Ancient Religions of the East, from the Southern to the Indo-Sogdiana, published by a Native on Sogdian Coins and Indian Dates*, *Sva*, pp. viii, 92. with 2 plates, cloth. 1877. 16s 6d

PART VII.

THE PARSIS: THEIR RELIGION AND LITERATURE, INCLUDING TEXTS AND TRANSLATIONS.

- 323 **Agassandaca.**—*En Passi Trama*, in: *Passand*, alphabetic and Sanskrit. Text, German Translation, Notes and Glossary by W. Geiger, *Sva*, pp. vi, 100. 1878. 5s
- 324 **Arnott.** *The Religious Books of the Parsis*, from Prof. Spiegel's German Translation of the Original MS., from the original Sent by A. H. Bloch, 3 vols in one, half calf. *Harford*, 1894. 18s
- 325 ——— *The Religious Books of the Parsis*, translated by Prof. Spiegel and A. H. Bloch, Vol. III., *Khordeh Avesta*, cloth. *Harford*, 1894. 7s 6d
- 326 ——— *die heiligen Schriften der Parsen*, translated from the Original into German by F. Spiegel, Vol. I., *Der Vendidad*, *Sva*, pp. 165, with 1 plate, cloth. 1882. 5s
- 327 ——— *Libre sacré des Scythiens de Zoroastre*, *Traduit du texte, avec notes par C. de Harber*, 2 tols; large *Sva*. *Lips*, 1870-77. 13s
- 328 **Bartholomae (C.)** *Der Gada Dialect*, *Ab*, pp. 24. 1876. 2s 6d
- 329 **Bangalore (S. B.)** *Parsi Marriage and Divorce Act, 1903; Parsi Church and Act, Parsi Succession Act and the Indian Succession Act, 1905, with Appendix and Gujarati Translation*, roy. *Sva*, cloth. *Bombay*, 1905. 5s
- 330 **Barucha.**—*Brief Sketch of the Zoroastrian Religion and Customs*, roy. *Sva*, pp. 84, vi. *Bombay*, 1903. 5s
- 331 **Biau (G.)** *De cunctis Antichristianis Avastae Fideis*, *Ab*, pp. 18, with 2 plates. 1858. 2s 6d
- 332 **Briggs (H. O.)** *The Parsis, or Modern Zoroastrians, a Sketch*, *Sva*, pp. vii, 140, cloth. *Bombay*, 1852. 5s
- 333 **Brown (H.)** *The Religion of Zoroaster considered in connection with Achaemenianism*, *Sva*, pp. 98. 1870. 2s 6d
- 334 **Burduf (E.)** *Commentaire sur le Ya-na, contenant le texte Zend expliqué point à point, les variantes et le version samacite intitulée de Néissoung, &c.*, Vol. I. (all bound), *Ab*, pp. 183, 342, 198, bound in 2 vols, half morocco. 1833. 22s 6d
- 335 **Carter (The E. B.)** *Memorial Volume: Essays on Iranian Subjects, written by Various Scholars in honour of Mr. E. B. Carter, Cams, edited by J. J. Modi*, roy. *Sva*, pp. 70, 312, with 2 plates, cloth. *Bombay*, 1900. 18s
- 336 **Casartelli (L. C.)** *The Philosophy of the Mazdaean Religion under the Sassanids*, translated from the French, with Preliminary Remarks, Notes, &c., by F. J. D. Jameson *Ab*, *Sva*, pp. xvi, 311, cloth. *Bombay*, 1890. 15s
- 337 ——— *La Philosophie religieuse de Mazdéenne sous les Sassanides*, *Sva*, pp. vii, 192. *Paris*, 1894. 4s
- 338 **Dastoor (Rust. B.)** *Zoroastrian and Zoroastrianism in the Avesta*, *Sva*, pp. 477, cloth. *Bombay*, 1906. 5s
- 339 **Decon** *Soudavastu excerpta*, Texts, with Latin Translation, and Notes by C. Rostowm, *Sva*, pp. ciii, 329. *Paris*, 1835. 4s
- 340 **Dhanjeebhoy (J. Mathura)** *The Zoroastrian and some other Ancient Systems*, *Sva*, pp. 41, 308, cloth. *Bombay*, 1890. 2s 6d
- 341 **Dinkard (Tim.)** *Original Pahlvi Text, the same Transliteration in Xant Character, Translation in Gujarati and English Languages, Commentary and Glossary*, by Prof. Dast. Behr. Shrivastava, Vols I. to IV., roy. *Sva*, cloth. *Bombay*, 1914-16. 42s
- 342 **Ervad (R. J.)** *Dastur Nohadram* *The Glossary of the Pahlvi*, *East Pristo*, *Ab*, pp. 212, cloth. 1897. 2s

- 246 **Frankes (Dorothea)** *The Parsis: their History, Manners, Customs and Religion*, 8vo, pp. xv, 286, full margins, gilt edges. 1855. 12s
- 247 **Geeth of Yarnashtra (Zoroaster)** (*Geeth of Manu and Rhythm*, translated from the Sans by L. H. Mills, 8vo, pp. xv, 194, cloth. 1900. 12s 6d
- 248 **Geeth (Wife)**, also *Samudra van Gethra* and *Springen Zarathustra's*, Text in Boston Characters, with German Translation and Notes by M. Haug, Part I. (containing the First Collection), 8vo, pp. xvi, 242. 1856. 4s
- 249 **Geiger (W.)** *Civilisation of the Eastern Iranians in Ancient Times*, with an Introduction to the Avesta Religion, translated from the German, with Notes, by David H. P. Naeffgen, 2 vols, 8vo, cloth. 1885. 30s
- Vol. I., *Geography and Social Life*.
Vol. II., *The Old Iranian Policy and the Age of the Avesta*.
- 250 — *Über den Farschschrih (Apostolische)*, with Romanized Text, 8vo, pp. 37. Leipzig, 1879. 1s 6d
- 251 — *Die Pahlavi-Version des I. Kapitels der Vendidad, Part I. Text, German Translation and Notes*, 8vo, pp. 32. 1877. 2s 6d
- 252 **Havies (L.)** *des Fragments de commentaires de Hermastius sur la Vendidad*, 8vo, pp. 18. Louvain, 1881. 2s
- 253 — *Etudes Avestiques. Note sur la sens des mots Avesta Zand*, 8vo, pp. 72. Leipzig, 1877. 2s 6d
- 254 — *Les observations de J. Darmesteter sur la Vendidad*, 8vo, pp. 31. Louvain, 1881. 1s 6d
- 255 **Haug (M.)** *Essays on the Sacred Language, Writings, and Religion of the Parsis*, 8vo, pp. 308, cloth. Bombay, 1862. 7s 6d
- Includes a grammar of the Sacred Language's changes in the Sacred Avesta, &c.
- 256 — *The same*, Second Edition, edited by E. W. West, 8vo, pp. xvi, 627, cloth. 1879 (*P.O.S.*) 12s
- Title-page revised.
- 257 **Revelation (A.)** *Avesta, Zoroaster et le Mazdeisme. Part I., Introduction, Discourses et Interpretations de l'Avesta*, 8vo, pp. 114. Paris, 1875. 3s 6d
- 258 **Jackson (A. V. W.)** *Avesta Reader, First Series, Easter Texts, Notes and Vocabulary*, 8vo, pp. vii, 112, cloth. 1900. 4s
- 259 **Mistari (R. H.)** *Zoroaster and Zoroastrianism*, 8vo, pp. 218, cloth. Bombay, 1900. 4s
- 260 **Mills (L. H.)** *Summary of the Sacred Language of the Zand Avesta*, First Series, 8vo, pp. xvi, 190, cloth. 1900. 12s 6d
- 261 **Moll (J. J.)** *Asiatic Papers: Papers read before the Bombay Branch of the R. Asiatic Society*, 8vo, pp. 12, 280, cloth. Bombay, 1900. 12s 8d
- Includes: *The Cause of Hell-fire among the Ancient Persians—The First Matter of Sebastian Timp—Fables on the Indian Origin of the Gods of China—The Amphytry of the Avesta—Kallimachos in China in the Avesta—Dialect of the Parsis, &c.*
- 262 — *Marriage Customs among the Parsis*, 8vo, pp. 47, bds. Bombay, 1900. 3s 6d
- 263 — *The Nafjote Ceremony of the Parsis*, 8vo, pp. 22, bds. Bombay, 1900. 3s
- 264 — *The Religious System of the Parsis*, 8vo, pp. 11, 1s, bds. Bombay, 1900. 3s
- 265 — *Symbolism in the Marriage Ceremonies of different Nations*, 8vo, pp. 22, bds. Bombay, 1900. 3s
- 266 — *The Religious System in the Parsis*, 8vo, pp. 31. Bombay, 1885. 2s
- 267 **Naeffgen (H.)** *The Parsi Religion*, 8vo, pp. 32. 1884. 2s 6d
- 268 **Pahlavi Texts, translated by E. W. West, Vol. I., 8vo, cloth. Oxford, 1880. 12s 6d**
- Second Series of the East, Vol. 1.
Contains Vendidad—Selection of Zand—Avesta—Babylonian Version—Original La Sagras.
- 269 **Rahbari (Zartashtr)** : a Guide to Zoroastrian Religion in Gujarati, 8vo, pp. 232, cloth. Bombay. 4s
- 270 **Reischelt (H.)** *Der Farsung (Ost. Part I., German Introduction and Pahlavi Text*, 8vo, pp. 47. Vienna, 1900. 3s
- 271 **Bindtorf (E.)** *Die Religion des Zarathustra*, 4to, pp. 24. 1907. 2s
- 272 **Roth (H.)** *Makar Yagna* 31, 4to, pp. 21. 1876. 3s
- Includes an essay of the Avesta, with German translation.
- 273 **Shikand-Gumanik Vajar**, the Pahlavi-Sanskrit Text, with a Fragment of the Pahlavi, edited, with a Vocabulary of the three Versions, and Introduction, by Heinrich Dastur Jamschji and E. W. West, 8vo, pp. 38, 276. Bombay, 1887. 12s 6d
- 274 **Spiegel Memorial Volume**.—Papers on Iranian Subjects, written by various Scholars in honour of the late Dr. Fred. Spiegel, edited by J. J. Moll, 8vo, pp. 36, 397, with portrait, cloth. Bombay, 1900. 12s

- 465 Nébél (H. N.) *Tales, Sacred and Secular*, 8vo, pp. iv, 361, cloth. Calcutta, 1912. 2s
- Folklore, dealing with the Community gathered by Women at Bengal.*
- 466 Oman (J. C.) *The Great Indian Epics: the Heroes of the Ramayana and the Mahabharata*, 12mo, pp. 231, illustrated, cloth. 1904. 5s
- 467 Pal (K. W.) *The Angel of Misfortune, a Fairy Tale: Poem of Ten Books in Hindi Verse*, 8vo, pp. 159, cloth. Bangalore, 1905. 2s 6d
- Based on two separate Indian legends.*
- 468 Pandian (T. B.) *Indian Village Folk: their Works and Ways*, 8vo, pp. viii, 212, with pictures and illustrations, cloth. 1897. 3s
- Covers up the Indian Folk: 12, and Ganges of the Hindus.*
- 469 Parker (B.) *Village Folk Tales of Devon*, collected and translated from the Hingham, Vol. I. (all revised), 8vo, pp. vii, 208, cloth. 1910. 12s
- 470 Pan (K.) *Chandrabala, or the Land of the Fairies: a Hindu Drama*, 8vo, pp. 88, cloth. Mangalore, 1907. 2s 6d
- Based on the famous version of the Indian Hindu.*
- 471 Shedlock (H. L.) *A Collection of Eastern Stories and Legends*, collected from the Jataka, 12mo, pp. 141, cloth. 1910. 2s
- 472 Tagore—Tiruvai, a Tale, translated into English by the Author's Son, 8vo, pp. 74, cloth. Calcutta, 1901. 4s
- 473 Swynnerton (Rev. C.) *The Adventures of the Panchab Hanu, Raja Hanu, and other Folk Tales of the Punjab*, 8vo, pp. xiv, 230, illustrated, cloth. Calcutta, 1894. 7s 6d
- Collected and compiled from original sources.*
- 474 Tora Dutt. — *Ancient Ballads and Legends of Hindustan*, 12mo, pp. xiv, 139, cloth. 1888. 2s
- 475 Upsett (G. T.) *Proverbs and Folklore of Kumaon and Garhwal*, 8vo, pp. viii, 413, cloth. Calcutta, 1894. 10s
- The work contains the best of the poems in Hindi and Persian languages, with English translation and original notes.*

PART X. INDIAN PHILOSOPHY AND RELIGION.

- 476 Atlas de 1 Congrès International d'Histoire des Religions: Second Part, *Statues des Religions*, in 2 vols, roy. 8vo. Paris, 1902. 7s 6d
- The first two important parts, contains Statues générales, p.*
- 477 Allynkar (T.) *The Rationale of Holy Image Worship*, 8vo, pp. 62. Mysore, 1908. 1s 6d
- 478 Avery (Prof. J.) *The Religion of the Aboriginal Tribes of India*, 8vo, pp. 28 (Author's copy). ca. 1878. 2s 6d
- 479 Bastien (A.) *Kaumogonism and Theogonism: Indische Religionen—Philosophien, vornehmlich der Jahnischchen*, 4to, pp. 376, with 4 plates. Berlin, 1890. 16s
- 480 Balaiah: *His Life and Teachings*, based on the Original Mahabharata, edited by J. N. Das, Vol. I., roy. 8vo, pp. viii, 399, cloth. Calcutta, 1900. 10s 6d
- Vol. I. 12 issues, with the 12 issues of the Book of the Path of Ancient India to the Religion of India.*
- 481 Bishop (A. S.) *The World's Altar: Studies in the Religions of the World*, 8vo, pp. 387, cloth. 1910. 2s 6d
- With chapters on Vedic Religion—Hinduism, Buddhism, &c.*
- 482 [Berg (E. F.)] *Transformed Hinduism: the Monothistic Religion of Benary*, 2 vols, 12mo, cloth. 1904. 5s
- 483 Bourquin (A.) *Le Panthéisme dans les Védas, exposition et critique du Panthéisme védique et du panthéisme en général*, large 8vo, pp. 226. Paris, 1896. 7s 6d
- 484 Bradke (P.) *Ahorn Munda und die Ahras. Indisch-ur-alt-indogerman. Religionengeschichte*, 8vo, pp. 62. Göttingen, 1894. 2s 6d
- 485 Brahmé Samā. — *Das (Amada M.) his Life*, by H. C. Barker, with a portrait, cloth, 8vo, pp. xii, 223, text. Calcutta, 1910. 4s
- Das was a member of the Brahmé Samā, and one of the leading men of Bengal.*
- 486 ——— *Kashub (Gander) Son is Englished*, 2 vols in one, 8vo, cloth. Calcutta, 1892. 2s
- Being treated by the religious concepts of India.*
- 487 ——— Onit (B. D.) *The Life and Letters of Raja Ramchandra*, roy. 8vo, pp. xiv, 102, text. 1900. 2s 6d
- Privately printed.*
- 488 ——— Guler (H.) *History of a Hindu Soul: (Long Life and Letters of Hiranand Shankaram)*, 8vo, pp. 376, cloth. Calcutta, 1899. 2s 6d

- 483 Brahmo Samaj.—Monomadar (P. C.) *The Life and Teachings of Keshub Chunder Sen*, 8vo, pp. xv, 532, cloth. Calcutta, 1897. 2s
- 484 ———— *The Faith and Progress of the Brahmo Samaj*, 16mo, pp. xvi, 312, cloth. Calcutta, 1892. 2s
- 485 ———— *Samaj (Rev.) History of the Brahmo Samaj*, Vol. I., 8vo, pp. xiv, 306, and Appendix, pp. 74, 16, cloth. Calcutta, 1911. 7s 6d
- 486 ———— *Sen (Keshub Chunder). His Life and Teachings*, by P. C. Monomadar, Second Edition, 8vo, pp. xvi, 312, cloth. Calcutta, 1891. 4s
- 487 ———— *(The Theistic Church of India).—Sen (K. C.) The Brahmo Samaj: Lectures and Tracts*, 8vo, pp. vii, 288, cloth. 1910. 4s
- 488 Carpenter (M.) *The Last Days in England of the Rajah Ramachandra Roy*, 8vo, pp. xiv, 178, with portrait, cloth. 1875. 2s
Roy is considered the first Hindu Vedantist.
- 489 Carvethen (J. B. S.) *A View of the Brahminical Religion in the Constitution of the Faith of the Sacred History*, 8vo, pp. iii, 225, with. 1810 4s
- 490 Chatterji (M. N.) *Indian Spirituality, or the Tenets and Teachings of Sivamangal*, roy. 8vo, pp. 140, with Glossary of Terms, cloth. 1907. 3s
- 491 Colclough (H. T.) *Essai sur la Philosophie des Hindous, traduit de l'Anglais et augmenté de toutes les notions et de notes nombreuses*, par G. Pancher, 8vo, pp. vii, 322, cloth. Paris, 1934. 7s 6d
- 492 Collins (R.) *Krishna and Ruler Myths*, 8vo, pp. 46. London, x.n. 2s
- 493 Curt (H. N.) *Cliffs on the Rocks, an Essay on the Various Forms of Belief by the Edment Native of Asia*, 8vo, pp. 1, 84, cloth. 1904. 2s 6d
- 494 Danton Worship and other Superstitions in Ceylon, 8vo, pp. 26. 1904. 2s
- 495 Deussen (F.) *Outline of Indian Philosophy, with an Appendix on the Vedanta*, 8vo, pp. xli, 70, cloth. 1907. 2s 6d
- 496 Dutt (M. N.) *Manuscripts from Indian Classics: Philosophy of Ind.*, 8vo, pp. xvi, 182, with. Calcutta, 1898. 3s 6d
See Literature and Medicine.
- 497 Fausboll (V.) *Indian Mythology according to the Mahabharata*, roy. 8vo, pp. xxiii, 304, cloth. 1903. 2s
- 498 Fayrer (Sir J.) *On Serpents Worship, and on the Vamamur Snakes of India*, 8vo, pp. 132. 1892. 2s
- 499 Garbe (K.) *Samkhya and Yoga*, roy. 8vo, pp. 34. 1898. 2s
English of Indological Museum.
- 500 Ghose (S. K.) *Local Gananga, or Devotion for All*, Vol. I., 8vo, pp. 22, 278, cloth. Calcutta, 1907. 2s
With a preface of W. D. Taylor.
- 501 Ghosh (M. N.) *Sketch of the Religious Beliefs of the Aryan People*, 8vo, pp. li, 162, cloth. Calcutta, 1906 2s
- 502 Hilpert (A.) *Etudes historiques et critiques sur les Religions et les Institutions comparées*, 2 vols., 8mo. Nancy, 1881. 5s
- 503 Gopalacharya (S. K.) *Sandhyasandhya, or the Daily Prayers of Brahmins*, 8vo, pp. 74. Bombay, 1902. 1s 6d
- 504 Gorman (Ch. T.) *Ethics of the Great Religions*, 8vo, pp. 100. 1886. 1s
- 505 Grimbold (H. D.) *Brahman: a Study in the History of Indian Philosophy*, roy. 8vo, pp. 22. New York, 1900. 4s
Includes chapters on the Families of the Vedas, of Brahmanism.
- 506 Hardy (E.) *Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des Alter Indiens, nach den Quellen dargestellt*, 8vo, pp. viii, 200. Münster, 1893. 4s
- 507 Hata (H.) *Rejuvenation of India, with Appendix on the Theist's Articles of Faith*, 8vo, pp. 79, cloth. Bombay, 1893. 2s
- 508 Joshi (J.) *Oriental Astrology, Jyotish, and Darshana*, 8vo, pp. li, 294, 1s, cloth. Alwar, 1908 2s
With a chapter on Indian superstitions.
- 509 Kabat (R. N. F.) *The Aryan Discipline and Conduct, comprising Karma and Precepts*, 8vo, pp. xviii, 92. Mangalore, 1896. 2s 6d
- 510 Mittel (P.) *Über das Ueprung des Lingakultus in Indien*, 8vo, pp. 68. Mangalore, 1878. 2s
- 511 Krishna (Sir) *a Lecture by Panna-kramananda*, 8vo. Mysore, 1900 1s
- 512 Leonard (W.) *Hindu Thought, and other Essays*, 8vo, pp. viii, 168, cloth. Glasgow, 1903. 2s 6d
Monist of the religious history of India.
- 513 Lévi (S.) *La Science des religions et les religions du Vieux*, 8vo, pp. 22. Paris, 1902. 2s
- 514 Majumdar (J.) *The Eagle and the Captive Sun, a Study in Comparative Mythology*, 8vo, pp. x2, 221. Calcutta, 1904. 2s
Chapter IV. Scientific Evaluation of Hindu Mythology.
Chapter V. Part of Indian Mythology.
Chapter VI. The Religion of the Brahmins.
- 515 Mallory (J.) *Voluntism, Hinduism and Christianity examined and compared*, 8mo, pp. 228, cloth. Calcutta, 1852 4s

- 547 Schumacher (H. W.) *Der Hinduismus, eine Mystik Indiens, nach der Lehre, Gesetzen, Lehren, etc.*, pp. xl, 444, cloth. 1915. 12s 6d
- 548 Schulzky (O.) *The Soul of India: an Eastern Renaissance*, 8vo, pp. xii, 129, 1913. 2s 6d
- 549 Schure (E.) *Race and Manners: the Aryan Origin and the Mission of Israel*, 8vo, pp. 147, cloth. 1910. 2s 6d
- 550 Smet (Mar. A.) *The Purpose of Theosophy*, 8vo, pp. 24, 1914. *London*, 1914. 1s 6d
- 551 Smart (L. Col.) *The System of Hare*, translation from the French of M. Devidant, with an Explanatory Diagram by Prof. R. Drew, reprinted from the *Brahmavivada*, 8vo, pp. 200, *Madras*, 1901. 2s 6d
- 552 Sugiura (S.) *Hindu Logic as presented in China and Japan*, 8vo, pp. 114, *Philadelphia*, 1901. 2s
- 553 *Transactions of the Second Congress of the Theosophical Society*, London, 8vo, pp. xvi, 481, cloth. 1907. 10s 6d
- 554 *Transactions of the Third Congress of the Theosophical Society*, Paris, 8vo, pp. xi, 576, cloth. 1907. 10s 6d
- 555 *Transactions of the First Congress of the Theosophical Society*, held in Amsterdam, edited by J. Van Nieuwen, 8vo, pp. xvi, 682, cloth. *Amsterdam*, 1906. 10s 6d
- 556 Ureghart (D.) *The Buddha: the Key-stone of the Brahminical, Buddhist, and Arian Religions*, 8vo, pp. 94, 1907. 2s
- 557 Vaughan (Rev. J.) *The Trident, the Cross, and the Cruc: a View of the Religious History of India during the Hindu, Buddhist, Mohammedan, and Christian Periods*, 8vo, pp. xii, 344, cloth. 1910. 12s
- 558 *Widhiwastu—The Manuscript of the Vedas*, 8vo, pp. xii, 188, cloth. *Calcutta*, 1909. 10s 6d
- 559 *The Jaina Logic: the of Jainism*, Historical Period—The Jainism Logic—Old, Middle, and Modern Jainism, and Jainism in India, 8vo, pp. xii, 112, 1914. 10s 6d
- 560 Withon (J.) *Second Exposition of the Hindu Religion, in reply to Narayana Rao of Satara, including Evidence on the Vedanta*, 8vo, pp. 112, 1914. *Madras*, 1914. 2s 6d

PART XI.

YOGA AND VEDANTA.

- 561 Abhedananda (S.) *El Espiritualismo y la Vedanta*, trad. del inglés. *India*, pp. 40, *Calcutta*, 1906. 2s
- 562 ——— *Vedanta Philosophy: How to be a Yogi*, 8vo, pp. 104, cloth. *New York*, 1902. 2s
- 563 Bharati (T.) *Shri Krishna, the Lord of Love*, 8vo, pp. 304, 1910, cloth. *New York*, 1911. 6s
- 564 Carpenter (R.) *A Visit to Omei, or What Man of the East*, 8vo, pp. xii, 67, with 2 portraits. 1911. 1s 6d
- 565 Chatterji (J. C.) *The Hindu Religion: being an Introduction to Metaphysics, Nyaya-Vaisheshika System of Philosophy*, 8vo, pp. 112, 184, cloth. *Allahabad*, 1910. 2s
- 566 Dharm Anant—*Place and the True Religion of India*, 8vo, pp. vii, 300, cloth. 1912. 4s
- 567 Flagg (W. J.) *Yoga or Transmutation: a Comparative History of the various Religious Systems concerning the Soul and its destiny, and of Akkadian, Hindu, Taoist, Egyptian, Hebrew, Greek, Christian, Mohammedan, Japanese, and other Religions*, 8vo, pp. 374, cloth. *New York*, 1906. (pub. 1904) 12s
- 568 Kennedy (Col. V.) *The Vedanta System*, 4to, pp. 28. *London*, 1900. 2s 6d
- 569 Khodkar (R. V.) *Handbook of the Vedanta Philosophy and Religion*, 8vo, pp. xiv, 92, 192. *Calcutta*, 1911. 4s
- 570 Hardeo (J.) *Swami Vivekananda on Hinduism, as Examinations of the Address*, 8vo, pp. 21. *Madras*, 1906. 1s 6d
- 571 Pal (D. N.) *Bhikshu: his Life and Teachings*, 8vo, pp. viii, 190, 191, cloth. *Calcutta*, 1904. 7s 6d

- 571 Paramahansa (the Mahatma) Sri Rishab Thero, Shower from the Highest, 8vo, pp. vii, 87, cloth. 1000 3s 6d
- 572 Paul (H. C.) Treatise on the Yoga Philosophy, 8vo, pp. ii, 26, 16s. Bombay, 1898 3s 6d
- 573 Purandhara.—See *pothos contain y metodes de democracia*, First Series, 8vo, pp. 44. Calcutta, 1898 3s
- 574 Rama Krishna.—The Gospel of Sri Rama Krishna, or the Ideal Man for India and for the World, Vol. I, roy. 8vo, pp. viii, 381, with portrait, cloth. Madras, 1912 3s
- A Index of Contents of the *Manu* in Sanskrit, English and Philosophy of Vedanta, translated into English.
- 575 Rivington (G. E.) Studies in Hinduism, 8vo, pp. 24. Bombay, 1895 1s 3d
- 576 Sahajapathy (Swami) The Philosophy and Science of Vedanta and Raja Yoga, pp. v, 61, with photo. Calcutta, 1893 3s
- 577 Katharacharya, his Life and Teachings, with a translation of Atma-Bodha, by S. Das, 18mo, pp. 24. Calcutta, 1905 1s 6d
- 578 Smart (A. W.) Account of the Vedantic Philosophy, translated from Dussart, 8vo, pp. 36. Madras, 1897 3d
- 579 Theosophy (The) of the Upanishads, Part I., Self and Not Self, 8vo, pp. 301, cloth. 1898 3s 6d
- 580 Vedanta.—The Philosophy of Science, by an Advaitavada, 18mo, pp. 164, with *Madras*, 1904 3s
- 581 Vivekananda.—Addresses on Vedantic Philosophy, Vol. III.: The Ideal of Universal Religion.—The Chama 8vo, pp. 32, 40, cloth. 1898 3s
- 582 ——— Addresses delivered in London, Nov. 1-10 and 12, Nov. 1896-97 3s
- 583 ——— Addresses on Raja Yoga (psychological yoga): being a running Commentary on the Yoga Prastishna 8vo, pp. 121. London 3s
- 584 ——— Eight Lectures on Karma Yoga (the Secret of Work), roy. 8vo, pp. 24, with portrait, cloth. New York, 1898 (pub. in) 3s 6d
- 585 ——— From Calcutta to Allahabad: being a Record of his return to India, about his Mission to the West, 8vo, pp. 432, and a Glossary. Madras, 1904 3s 6d (includes Record of the Lecture)
- 586 ——— On Hinduism, 8vo, pp. 42. Madras, 1897 3s
- 587 ——— Bhakti-Yoga, Second Edition (Holographical Series, No. 11, 8vo, pp. 24. Madras, 1899 3s 6d
- 588 ——— Karma-Yoga, 8vo, pp. 167, with portrait, cloth. Madras, 1904 3s 6d
- 589 ——— Raja Yoga, 8vo, pp. 24, 224, cloth. 1912 3s 6d
- 590 ——— The Real and the Apparent Man, 8vo, pp. 28. Madras, 1900 1s 3d
- 591 ——— The Vedantic Philosophy, 8vo, pp. 44. Madras, 1900 1s 6d

PART XII. HINDUISM.

- 592 Esoteric Hinduism, 2 vols, roy. 8vo, cloth. Madras, 1904, 1906 12s 6d
Cheruvu.—Vol. I., *Esoteric Hinduism*—Vol. II., *Philosophy of Hinduism*.
- 593 Ghoshia (Prasanna) Durga Puja, with Notes and Illustrations, 8vo, pp. 22, 43, 74, 14s. Calcutta, 1911 3s
An account of the *Shiva* and *Shakti* ceremonies connected with the Durga Puja, the chief festival of the Hindus of Bengal.
- 594 Hindu Mythology popularly treated, by H. H. the Gokulwar of Ramita, 4to, pp. 21, cloth. Madras, 1874 3s
- 595 Howells (G.) The Soul of India, Introduction to the Study of Hinduism in the Historical Setting and Development, and in its relation to Christianity, 8vo, pp. 122, with map, cloth. 1912 3s
- 596 Kethkar (S. V.) An Essay on Hinduism, its Formation and Future, 8vo, pp. 38, 177, cloth. 1911 3s
- 597* Radonell (A. A.) Vedic Mythology, 8vo, pp. 189, 1897 16s 6d
Includes chapters on the Vedic Hymns—Mythical Persons and Beings—Deities and Incarnations—Devas and Asuras—Rishis—Sacrifices.
- 598 Manohar (F.) Description of the Temple at Jaggannatha, and of the Rath-Jatra, or Car Festival, 4to, pp. 15. Reprint, 1822 1s 6d
- 599 Mitchell (J. M.) Hinduism, Past and Present, with an Account of recent Hindu Reformers, 8vo, pp. 269, cloth. 1895 3s
- 600 Moor (E.) The Hindu Pantheon, New Edition, with additional plates, condensed and annotated by W. G. Simpson, large 8vo, pp. x*, 403, with 63 plates, cloth. Madras, 1904 22 10s
Samsa.

- 801 **Rath (L. B.)** *Hinduism, Ancient and Modern*, 8vo, 8vo, pp. vii, 125. *Madras*, 1909. 2s
- 802 ——— *Hinduism, Ancient and Modern, as taught in Original Sources and Illustrated in Practical Life*, New Edition, enlarged, 8vo, 8vo, pp. xi, 740, or cloth. *Madras*, 1909. 3s
- 803 **Prasad (R.)** *True Hinduism*, Part I., First Steps in the Yoga of Action, 8vo, pp. 224. *Madras*, 1909. 2s
- 804 **Rivett-Carnac (J. H.)** *A Lesser Hindu Pantheon*, 16mo, pp. vi, with 12 plates (*Journal of Indian Arc.*, No. 72), 1909. 2s
- 805 **Rodríguez (E. A.)** *The Religion of Vishnu, the History of the Avatars, or Incarnations of Vishnu, the Preserving Power of India, with Commentaries*, *Bullington*, 8vo, 3 parts in 1, with 12 coloured plates, half calf. *Madras*, 1844. 95s
- 806 **Son (Jens Fr.)** *Introduction to the Study of Hinduism*, 8vo, pp. 256. *Columbia*, 1899. 4s
- 807 **Taylor (W. M.)** *Handbook of Hindu Mythology and Philology*, with some Biographical Notices, 8vo, pp. xiv, 102 pls. 1870. 4s
- 808 **Vedantatara**.—*A Manual of Hindu Pantheon*, translated from the Sanskrit, with Copious Notes, by Col. G. A. Jacob, 8vo, cloth. 1821. 7s 6d
Tinsley's & Co.
- 809 **Wilkins (W. J.)** *Hindu Mythology, Gods and Purans*, 8vo, pp. xvi, 411, illustrated, cloth. *Columbia*, 1822. 10s
- 810 ——— *Modern Hinduism: being an Account of the Religion and Life of the Hindus in Northern India*, 8vo, pp. vi, 344, cloth. 1847.
(pub. 15s) 10s 6d
Holt, Scott & Co.—New York, N.Y.
- 811 **Williams (M.)** *Non-Christian Religious Systems, Hinduism*, 8vo, pp. 224, with a map, cloth. 1877 and 1892. 3s 6d
- 812 **Wilson (H. H.)** *Hindu Religions, as an Account of the various Religious Sects of India*, 8vo, pp. ii, 224, cloth. *Columbia*, 1830. 4s
- 813 **Ziegenbalg (B.)** *Genealogy of the South Indian Gods, a Manual of the Mythology and Religion of the People of Southern India*, freely translated into English by Rev. G. A. Muller, with a complete Index, 8vo, pp. xix, 229, with, cloth. *Madras*, 1866. 13s

PART XIII.

BUDDHISM.

See also PALS.

- 814 **Buddhism**.—An Illustrated Review, Vol. I. (4 Parts), Vol. II., Parts 1 and 2 (all published). *London*, 1904/5. 3s 6d
Authors: C. Dunsheath, E. Condon, F. D. Dunsheath, and others.
- 815 **Buddhist (The)**, the English Organ of the Southern Buddhist Church, edited by A. E. Buehler, Vol. II., with Title and Index, large 8vo. *Columbia*, 1899-90. 7s 6d
Nos. vi, vii, and viii are missing.
- 816 ——— *The same*, Vol. IV., edited by W. Dunsheath and Buehler, with Title and Index. *Columbia*, 1899. 10s
- 817 ——— *The same*, Vol. V., with Title and Index. *Columbia*, 1898. 10s
No. vi is missing.
- 818 ——— edited by A. E. Buehler, Vol. VI., with Title and Index, large 8vo. *Columbia*, 1901. 10s
No. vi is missing.
- 819 ——— *The same*, Vol. VII., complete, with Title and Index. *Columbia*, 1903. 10s
- 820 ——— *The same*, Vol. VIII. *Columbia*, 1904. 7s 6d
Nos. vi, vii, viii, ix, x, xi, and xii are missing.
- 821 ——— *New Series*, edited by H. B. Jayatilaka, Vol. X. *Columbia*, 1899. 10s
Without title and index, probably never published.
- 822 ——— (*Supplement to the Standard*), *Mill*, Vol. I., Nos. 2 to 8, 10 to 25, 28 to 30, 32 to 35, 40 to 42, 45, 48 to 52. *Columbia*, 1897/98. 12s 6d
- 823 **Buddhist Text Society** (*Journal of the Society of India*, edited by Robert Chandra Das, Vol. I., 2, 4; II., 1, 2, 3; III., 1, 2; IV., 1; V., 1, 2, 3, 4; VII., 2, 4; 8vo, with plates. *Columbia*, 1893-1904. 20s
- 824 **Light of Dharma**.—A Magazine devoted to the Teachings of Buddha, Vol. II., 1, 2; III., 2, 3, 4; IV., 2, 3; V., 1, 4, 5, 8; VI., 1, 2, 3. See *Francis*, 1900/7. 2s

- 625 **Journal of the Malabarhill Society**, edited by H. Dharmapala, Vols. I. to XIV., 4to and 8vo. Colombo, 1888-1904. 25 12s
Is also circulating Vol. VII., Nos. 1 to 4; Vol. VIII., Nos. 1 to 4; Vol. IX., Nos. 1 to 4; Vol. X., Nos. 1 to 4; Vol. XI., Nos. 1 to 4; Vol. XII., Nos. 1 to 4; Vol. XIII., Nos. 1 to 4; Vol. XIV., Nos. 1 to 4. These volumes are published in the Malabarhill Society's office, 10, Malabarhill, Colombo.
- 626 ——— **The same**, Vol. XVII., Nos. 1, 11, 12; XVIII., Nos. 1 to 6, 8 to 12; XIX., 1 to 5; 8vo. Colombo, 1906-11. 10s
- 627 **Ananda Metteyya—The Wonders of Rightness in Western Lands**, 8vo., pp. 18. Mandalay, 1900. 3d
- 628 ——— **The Maha Mangala and Vanda Suttas**, 8vo., pp. 20. Colombo, 1900. 3d
- 629 **Arnold (R. V.) The Light of Asia, or the Great Renunciation: Being the Life and Teaching of Gautama as told in verse by an Indian Buddhist**, 16mo., pp. 252, cloth. 1900 (Oxford Press) 1s
- 630 ——— **The Light of Asia**, translated into Russian by A. Arsenyev, with an Introduction, 8vo., pp. 102, 22s. St. P., 1880. 4s
- 631 **Atkinson (R. T.) Notes on the History of Religion in the Himalaya**, large 8vo., pp. 238. Calcutta, 1852. 10s 6d
An account of the forms worshipped in the different temples, and an account of the various forms of their worship.
- 632 **Beal (R.) The Romance Legend of Sakya Buddha**, translated from the Chinese-Sansrit, 8vo., pp. xii, 306, cloth. 1878. 2s 6d
This is a translation of the Chinese version of the Arabian Romance.
- 633 **Beames (J.) A Plain Account of Buddhism**, 8vo., pp. 17, 15. Madras, 1891 (reprint). 2s 6d
- 634 **Bignodet (P.) The Life or Legend of Gautama, the Buddha of the Burmese**, Fourth Edition, 2 vols., 8vo., pp. 298, 304, cloth. 1912. 7s
- 635 **Boake (H.) Account of the Origin and Nature of the connection between the British Government and the Idolatrous Systems of Religion prevalent in Ceylon**, 16mo., pp. 164. Colombo, 1884. 7s 6d
- 636 **Buckle (H.) The Buddha or the Buddha, Gautama or Mahatma**, 8vo., pp. viii, 84. Calcutta. 1s
- 637 **Bunyo Nanjo—A Catalogue of the Chinese Translations of the Buddhist Tripitaka, the Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan**, 4to, pp. xxvi, 479. Oxford, 1893. 25 10s
One of price and size.
- 638 **Buddha's Tooth**, worshipped by the Buddhists of Ceylon in the Pagoda called Dalada Maligawa at Kandy, 18mo., pp. 22. Singapore, 1898. 3s 6d
- 639 **Carpus (P.) The Gospel of Buddha**, according to old Burmese, 8vo., pp. 219, 278, cloth. 1890. 4s
- 640 **Chan Tsoon—The Principles of Buddhist Law, also containing a Translation of Portions of the Maha Thera Shiva myra, with Notes**, 8vo., pp. 17, 109, cloth. 1894. 3s
- 641 **Clair-Tisdall (W. St.) The Noble Eightfold Path**, being the famous Long Lecture on Buddhism for 1904-1905 A.D., 8vo., pp. xiv, 218, with map, cloth. London, 1905. 10s
Discourses—10th and 11th of the Buddha—The Eightfold Path of Buddhism—Buddha's Moral Teaching—Buddhism and Christianity.
- 642 **Clough (Bishop) On Buddhism**, 8vo., pp. 32. 1874. 3s
- 643 **Collins (Rev. E.) Buddhism and the Light of Asia**, 8vo., pp. 77. London, N.E., 1884. Author's copy. 2s 6d
- 644 ——— **Buddhism in relation to Christianity**, 8vo., pp. 76. London, S.E., 1883. 2s 6d
- 645 **Cowell (Prof. R. D.) and Eggeling (J.) Catalogue of Buddhist Sanskrit MSS. in the Royal Asiatic Society**, 8vo., pp. 28, with 2 plates. 1877. 1s
- 646 **Dalila (P.) Buddhism and Science**, translated from the German by Dalila Allmann, 8vo., pp. xii, 408, cloth. 1915. 7s 6d
- 647 ——— **Buddhism Science**, translated from the German by Dalila Allmann, 16mo., pp. 230, cloth. 1913. 2s 6d
- 648 **Dods (M.) Mohammed, Buddha, and Christ: Four Lectures on Natural and Revealed Religion**, 8vo., pp. vii, 200, cloth. 1898. 1s
- 649 **Denchamps (A.) De la Doctrine Bouddhique, ou Développement et des Légendes**, 8vo., pp. 24. Paris, 1882. 2s
- 650 ——— **Le Bouddhisme et l'Apologétique Chrétienne**, 8vo., pp. 24. Paris, 1880. 1s
- 651 ——— **Les Origines du Bouddhisme**, 8vo., pp. 22. Paris, 1881. 1s
- 652 **Dialogues of the Buddha—see under Part: Dharma Samaya—Majjhima Nikaya—Sutta Nikaya.**
- 653 **Edmonds (A. J.) Buddhism and Christian Gospels**, now first compared from the Originals, edited, with Parallel and Notes from the Chinese Buddhist Tripitaka, by M. Amoski, Third Edition, large 8vo., pp. xii, 220. Tokyo, 1906. 3s

- 522 Egoroff (S.) *Buddha Cakya Mouni*, as one of our predecessors, 12mo, pp. 177. Paris, 1897. 2s
- 523 Extracts from the Works of Eschylus, translated, compiled by Henry Naeff, and H. Kuhn. 2 parts. 8vo. Tokyo, 1903. 4s
- 524 Farguison (Jon.) *Tree and Serpent Worship, an Illustration of Mythology and Art in India in the First and Fourth Centuries after Christ, from the Scriptures of the Buddhist Texts at Benares and Amravati*. Second Edition, revised, corrected, and in great part re-written, 4to, pp. xvi, 274, with plates and engravings, half morocco, gilt top. 1873. 67s 12s
- 525 Fraunke (Leop.-Ost. W.) *Handbuch der Theologie und Geschichte der Religionen und Buddhismus von Asien, mit dem Bestimmung der Aesthetik Indes, with a Chapter on Serpent Worship*, 4to, pp. xviii, 812, with plates, 1894. 1907. 22s
- 527 Full Account of the Buddhist Conference held at Panoram in August, 1873. 8vo, pp. 73, cloth. Colombo, 1873. 18s
- Very scarce. Our copy has in the end a stained blank of 11. *Problems of 20 pages.*
- 528 Frane (A.) *Libet qui postulatione adhortatione*, 8vo, pp. 74. Vienna, 1895. 2s 6d
- Being a Review of H. Frane's *Conception of the Buddhist Religion*.
- 529 Fougoux (R.) *Parabole de l'Évangile (Nouvel chapitre IV, du Lotus du Bouddha)*, Sanskrit and Tibetan Text, with French translations, 8vo, pp. 55, iv. Paris, 1894. 7s 6d
- 530 Fu Hsing.—*Treatise of Fu Hsing and Sang Yun, Buddhist Pilgrims from China to India 1499 A.D. and 518 A.D.*, translated from the Chinese by H. Noel, 12mo, pp. 78, 225, cloth. 1899. 22s
- Very scarce.
- 531 Gagerly (D. J.) *The Kristiani Prognosis: Part I, Buddhism*, originally written in English, afterwards translated by the Author, 8vo, pp. 166. Colombo, 1895. 2s
- 532 ——— *Ceylon Buddhism*, edited by A. E. Bishop, Vol. I, 4to, pp. xli, 231, with portrait, 1894. Colombo, 1904. 12s
- Contains Outline of Buddhism—The Birth of Buddhism—The Lives of the Tzennas—The Four Noble Truths—The Buddhist Religion.*
- 533 Grimm (K.) *Lehrbuch der Religionen und Dogmen von Christus*, 8vo, pp. 82. Berlin, 1877. 2s
- 534 Grunwaldt (A.) *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*, large 8vo, pp. xxvi, 314, with 168 illustrations. Leipzig, 1906. 4s
- 535 ——— *Buddhistische Kunst in Indien*, 8vo, pp. 177, illustrated. 1899. 7s
- 536 Hackmann (H.) *Buddhismus als Religion: Its Historical Development and its Present Condition*, 8vo, pp. xii, 315, cloth. 1910. 4s
- The only work dealing with Buddhism in all its branches.
- 537 Hall (H. Fading) *The Inward Light*, 10s. 8vo, pp. 202, cloth. 1908. 10s
- The Author of the *Life of a People and a People* at School says here to represent the condition of the world and of man which made us dependent on Buddhism.
- 538 Harischandra (H. W.) *The Sacred City of Anandapataka*, 8vo, pp. 103, with 36 archaeological plates, cloth. Colombo, 1903. 7s 6d
- 539 Harter (A. de) *Vocabulaire Bouddhique Sanskrit-Chinois. Han-Fan-Tschiao, Principes du Dictionnaire*, 8vo, pp. 61. London, 1897. 4s
- 540 Hienao Thiang Si-Yu-Ki.—*Buddhist Records of the Western World, Si Yu Ki*, translated from the Chinese by E. Hall, 2 vols, New Edition, 8vo, with a map, cloth. 1909. 22s
- 541 Hsiao Tsang.—*Shi-Li*, by the Hsiao Tsang Li, with an Introduction containing an Account of the Works of Hsiao Tsang, translated from the Chinese by E. Hall, 8vo, pp. 47, 218, cloth. 1911. 10s 6d
- 542 Hodgson (B. H.) *Illustrations of the Literature and Religion of the Buddhists*, 8vo, pp. iv, 225, cloth. Serampore, 1841. 18s
- 543 Holmboe (C. A.) *Træne de Buddhismen og Norge's evangel. Forstandelse af Christendommen*, 8vo, pp. 74, with 12 illustrations on two plates, half morocco. Paris, 1877. 7s 6d
- 544 I Tsang.—*Mémoire composé à l'époque de la Dynastie Tang sur les Religions indiennes (Bouddhisme qui allie les doctrines de lui dans les pays d'Occident)*, Traduit de chinois par E. Cheneveau, 8vo, pp. xii, 215. Paris, 1891. 10s
- 545 Jardine (J.) *Notes on Buddhist Law*, Parts I, 2 to 4, 8vo. Singapore, 1894-97. 12s
- Mostly Translations from the Pali.
- 546 Jatakas.—see under *Buddha*: Part 2.
- 547 Karana Cataka.—*Traduit du Thibet par L. Fax*, 8vo, pp. 191, with index. Paris, 1891. 5s

- 676 Korn (H.) *The Buddhisms and its Geschichte in Indien. Eine Darstellung des Lehrens und Geschichte des Buddhismischen Kirchtums*, 3 parts in 2 vols. Berlin, 1893/4. 12s
- 676* Korn (H.) *Manual of Indian Buddhism*, rev. 3rd. pp. 122. 1894. 2s 6d
- 676 *On the Buddha—the Law of Buddha—the Theraputic—Mahayana—Hinayana—India.*
- 677 Kobayashi — *The Devotion of Nichiren (Founder of the Sect of Japanese Buddhism) with Sketch of his Life*, 3rd. pp. 18, 29, and portrait and a Japanese. Tokyo, 1893. 12s
- 677* Koopman (C. F.) *The Religion of Buddha and the Christianity*, 2 vols. 3rd. One vol. half morocco. Berlin, 1887-58. 25 10s
- Plumage of the Paris Original.*
- 679 Laessle (Capt. de and Talbot) *Discovery of (Buddhist) Caves on the Marathi Sea, pp. 11, with 3 plates. London, 1887. 2s*
- 679* Lafont (G. du) *Le Bouddhisme, portrait d'un voyage sur le Yunnan et le Bouddhisme*, 3rd. pp. 22. Paris, 1888. 2s 6d
- 679 Lalita Vistara.—*Byrō Tōkyō Kai Pa, un développement des Jōns, contenant l'histoire du Bouddha (Sakyamuni) et par Ph. Ed. Fournier, Tibetan text and French translation. 2 vols. 4to. Paris, 1847-48. 21 5s*
- 679* Lamafressa — *L'Empire chinois le Bouddhisme en Chine et en Thibet*, 3rd. pp. 400. Paris, 1883. 4s
- 680 ——— *Mindé après le Bouddha*, 3rd. pp. 244. Paris, 1892. 4s
- 680 *De la Bouddha jusqu'à l'Avant-dernier — L'histoire — Développement du Bouddhisme — Principes de la Bouddha — Histoire —*
- 680* Lattier (Th.) *A Note on Buddhism and the Cave Temples in India*, 3rd. pp. 21. Calcutta, 1844. 2s
- 681 *Legends and Miracles of Buddha Sakya Muni, Part I, all translated from the Avadāsa Kalpalata of Naikī Ratna of the Sanskrit Post Kāshimīra, by N. Ch. Das, 3rd. pp. xvi, 28. Calcutta, 1893. 2s 6d*
- 681* Litzke (A.) *Buddhism in Constantinople, or Jesus the Buddha*, 3rd. pp. xv, 110, with numerous illustrations, cloth. 1887. 12s
- 682 ——— *India in Primitive Christianity*, 3rd. pp. xi, 399, illustrated, cloth. 1898. (July 1887) 10s 6d
- 682 *Commentaire — Bouddha — Jésus — Les Miracles — Évangélisme — The Law — Jesus and in Moscow — Buddhism — Hindu — Buddhist and Christian —*
- 682* Lottner (H. M.) *Manual of Buddhist Law: being Sparks' Code of Buddhist Law, with Notes of all the Buddhist on Points of Buddhist Law, Second Edition*, 3rd. pp. xvi, 70, etc. Wundtup, 1891. 6s
- 682 Mahant Jalana and Kōng Talanda Pradyan: *see Cyline Buddhist Epiphany*, translated from the Tibetan into German by A. Schönbauer, 3rd. pp. 67. St. P., 1875. 2s
- 682* Minyard (L. F.) *Buddhism and its Buddhism*, 3rd. pp. xiv, 714. Paris, 1884. 2s
- 684 Moller-Williams (Sir) *Buddhism in its connection with Shamanism and Hinduism, and in its contrast with Christianity*, 3rd. pp. xiv, 282, illustrated. 1889. 12s
- 684* ——— *Mystical Buddhism, and the Contrast between Buddhism and Christianity*, 3rd. pp. 27. 1889. 2s 6d
- 685 ——— *Mystical Buddhism in connection with the Yoga Philosophy of the Hindus*, 3rd. pp. 18. August, 1888. 2s
- 685* Müller (Max) *Buddhism and Buddhist Pilgrims, a Review of Julian's Voyage des Pèlerins Bouddhistes*, 3rd. pp. 24. 1887. 7s 6d
- 686 Kōrs (F.) *Le Bouddhisme, son fondement et son développement*, 3rd. pp. 42. Paris, 1884. 2s
- 687 Oldenberg (H.) *Buddha, his Life, his Doctrine, his Order*, translated from the German by W. Boer, rev. 3rd. pp. vii, 451, cloth. 1882. 22 2s
- Very rare.*
- 688 Olthoff (C. F.) *The Sea and the Surgeon, a Contribution to the History of Surgeon Warfare*, 3rd. pp. 207, cloth. 1895. 10s
- 688 Oltrantare (J.) *Le monde bouddhique des doctrines et ses origines et son développement*, 3rd. pp. 22. Paris, 1895. 2s
- 689 Ong (H. H.) *Buddhist Sermons, and other Lectures on Buddhist Subjects*, 3rd. pp. 22. London, 1897. 1s
- 691 Ozeray (H. J. F.) *Bouddhisme sur l'Inde ou l'Inde, institutions religieuses du pays indien*, 3rd. pp. 68, 127, and. Paris, 1812. 5s
- 692 Peches (J. M.) *Buddhism and Christianity in November Year to Year, or an Oral Debate between Rev. Migonnetto and Rev. H. Peches*, 3rd. pp. 107. Paris, 1882. 2s 6d
- 692 Pope (V. C.) *The History of Buddhist Temples, the Fate of the Buddhist*, 3rd. pp. 62. August. 2s

- 712 **Udanavarga.**—A Collection of Verses from the Buddhist Canon, compiled by Dhammabala: being the Northern Buddhist Version of Dhammapala, translated from the Tibetan of the Hongkong, by W. W. Rockhill, 8vo, pp. vii, 224, cloth. 1895 15s
- 719 **Upham (Els.)** History and Doctrine of Buddhism, with Notices of Rajaputras, or Devan Worship, and of the Ball, or Pannara, Incantations of Ceylon; 4to, pp. 130 with 42 lithographs from original Sinhala designs, cloth. 1896 2s 10s
- 720 **Yasu (Nagendra N.)** The Modern Buddhism and its Followers in China, 1890, pp. viii, 22, 121, 16, cloth. Calcutta, 1911 3s
- 741 **Vissaddha (Sikkha) Way to Piety,** 8vo, pp. 7. Calcutta, 1902 4s
- 721 **Watters (T.)** The Eighteen Lohas of Chinese Buddhist Temples, 8vo, pp. 12. Reprint, 1899 2s
- 723 ——— **Kapileswara in the Buddhist Books,** 8vo, pp. 32. London, 1902 2s 6d
Kapileswara—the disciples of Buddha
- 724 **Wimpfen (Max von)** Kettische Worte über den Buddhismus, 8vo, pp. 84. Wien, 1904 1s 6d
- 725 **Wright (H.)** Manual of Buddhism, 8vo, pp. 87, cloth. 1912 2s 6d
- 726 **Wulke (A.)** Der Buddhismus in Asien, 8vo, pp. 42. Tübingen, 1907 4s
- 727 **Wilson (H. H.)** The Buddha and Buddhism, 8vo, pp. 87. 1884 2s 6d
- 728 **Zeyla (L. von)** Notes on certain statues relative to the Scriptures recently discovered in Northern India, 8vo, pp. 44. Calcutta (Reprint), 1887 2s

PART XIV. INDIAN MUSIC.

- 729 **Bahadula Tarwa,** or a Treatise on Music, by K. Mahipatiya, Bengali Text, with Music, 8vo, pp. 126. Calcutta 1870 4s
- 730 **Clemmets (G.)** Introduction to the Study of Indian Music, 8vo, pp. vi, 104, cloth. 1918 4s
- 731 **Danes (F.)** Six Essays on the Acoustic, their Music and Instruments: I., Chinese, Japanese, Hindoo, 4to, pp. 16. Oxford, 1899 2s 6d
- 732 **Charpard (P. G.)** Studies in Indian Music, No. 1, 8vo, pp. 12, 14, and Sanskrit Text, pp. 16. Paris, 1908 2s 6d
- 733 **Hindustani Choral Book,** or Swan SANGHAR: containing the Tunes to those Hymns in the Gita Sargam, in Native Notes, compiled by J. Panthen, 4to, pp. v, 103, with Music, cloth. Bombay, 1878 2s
- 734 **Hindustani Tune Book: a Collection of Rāgas and Gañtis;** containing the Principal Native Airs, sung in the Mithun of N. India, harmonized by Mrs. E. M. Bents, 8vo, 8vo, pp. x, 116, cloth. London, 1889 7s 6d
- 735 **Maharajavardha**, Princess of Shalva: Ball-Notes at my Elbow, 2 vols. oblong 4to, each plates of musical notation, cloth. Bhamagar 4s
The first is in Sanskrit characters, but the words in the notation are converted.
- 736 **Tagore (S. M.)** Six Principal Ragas, with a Brief View of Hindu Music, Second Edition, 4to, with 8 plates and samples of Hindu music, 4to. Calcutta, 1877 3s 6d
- 737 **Tagore (S. M.)** The Ten Principal Systems of the Hindus, with a short History of each Innovation and Illustrations for the Representation of the Mithun, or Tablature Version, 4to, pp. 17, 157, with 11 lithographic plates. Calcutta, 1890 21s
With samples of music throughout.
- 738 ——— **Hindu Music from Various Authors, Second Edition,** 8vo, pp. 12, 121, with various samples of music and plates. Calcutta, 1892 12s
Includes a catalogue of Indian Music Instruments—Mrida of Ceylon—Chitr and Daman, &c.
- 739 ——— **Victorian Samajyan, or Household Chanters,** with a reproduction of the various Dependencies of the British Crown, each composed and set to the respective National Music, 8vo, pp. vi, 155. Calcutta, 1879 1s
- 740 ——— **Victoria Gitanis, or Sacred Songs** from Queen Victoria and her Prodecessors, composed and set to music, text in Sanskrit, with English translation, 8vo, pp. vi, 149. Calcutta, 1879 8s
- 741 ——— **The Musical Scale of the Hindus,** with Remarks on the Applicability of Harmony to Hindu Music, 8vo, pp. 112. Calcutta, 1884 7s 6d
- 742 **Wilson (A. G.)** A Short Account of the Hindu System of Music, with a glossary, 4to, pp. 45. London, 1894 1s 6d

PART XV. INDIAN NUMISMATICS.

- 742 **Marston's Numismata Græcæ Indiae.** New Edition, Part I., Ancient Indian Weights, by E. Thomas, &c., with maps and plates. 1874. 2s
- II. Coins of the Utsuki-Turkumans, by S. Lane Poole, with plates. 1878. 6s
- III. Coinage of Lydia and Persia, by V. B. Head, with plates. 1877. 7s 6d
- IV. Coins of the Tuluva Dynasty, by E. T. Rogers, with plates. 1877. 4s
- V. The Persian Coinage, by P. Gardner, with 2 plates. 1877. 10s 6d
- VI. Ancient Coins and Measures of Ceylon, by Rlys Davids, with plate. 1877. 2s 6d
- Coins of Andria, of Tarsus and of Antioch, by Sir A. H. Phryer, with 2 plates. 1882. 10s 6d
- Coins of Southern India, by Sir W. Elliot, with map and 4 plates. 1882. (pub. 25s) 12s 6d
- 743 **Rapson (H. J.) Indian Coins.** 8vo. New, pp. 68, with 2 plates. 1888. 6s
Exposition of 1889, 2s 6d.
- 744 **Rodgers (Ch. J.) Coin Collecting in Northern India.** 8vo. Bro. pp. vi, 128, 14, 15, with 8 plates, cloth. Alford, 1884. 12s 6d
- 745 **Rodgers (Ch. J.) Catalogue of the Coins of the Indian Museum.** 4 parts, 1891. 8vo. Calcutta, 1894/5. 2s
- Part I. The Coins of India and some Commemorative, pp. 10, 10s, with 7 plates.
- II. The Royal Aspergers of India, the East India Company, the British India, the Indian Empire, pp. 45, with 4 plates.
- III. Ancient India at 1884—National Commemorative coins, pp. 10, with 2 plates.
- IV. Great Britain and India—British, Greek, Persian, Scythian, and other coins, pp. 10, with 4 plates.
- 746 **Thomas (Edw.) The Types of the Sub-Kings of Baruchina, illustrated by their Coins.** 8vo, pp. 72, with 7 plates, cloth. 1849. 3s
- 747 ——— **The Earliest Indian Coins.** 8vo, pp. 28, with plate. 1884. 2s 6d
- 748 ——— **The Indian Coinage of Bengal, under the Early Muhammadan Conquerors. Part II.** 8vo, pp. 40, illustrated. London, 1873. 2s 6d
- 749 **Telford (R. H. G.) Hints for Coin Collectors, Coins of Southern India.** 4to, pp. 22, illustrated. New York, 1880. 6s

PART XVI. INDIAN ART AND ARCHÆOLOGY.

- 750 **Anderson (J.) Catalogue and Handbook of the Archaeological Collections in the Indian Museum.** 2 vols, 8vo. 8vo, cloth. Calcutta, 1882. 12s
- Vol. I. Coins and Indian Southern Asiatic
Vol. II. Objects and Important Collections
- 751 **Andrews (F. H.) Indian Carvings and Mugs, &c.** pp. 65, with 25 plates, mostly coloured, extracted from the Journal of Indian Art, in portfolio. 1906/7. 4s
- 752 **Archæological Survey of India.—Reports, by Major-General A. Cunningham, J. H. B. Beglar and A. H. L. Chhabra, Complete Series in 25 vols, including a General Index.** 8vo, with several hundred maps, plans, and plates of various Indian architectural remains, sculpture, inscriptions and coins, cloth. India and Calcutta, 1871-87. 28s
- Complete sets are very rare.*
- Archæological Survey of India.—**
- 753 **Cox (H. H.) Illustrations of Ancient Buildings in Kashmir.** 4to, with 28 plates, and other plates, half morocco. 1882. 25 3/4s
- 754 **Cox (H. H.) Catalogue of the Buildings of the Indian Museum.** 4 parts, 1891. 8vo. Calcutta, 1894/5. 2s
- Part I. The Buildings of India and some Commemorative, pp. 10, 10s, with 7 plates.
- II. The Royal Aspergers of India, the East India Company, the British India, the Indian Empire, pp. 45, with 4 plates.
- III. Ancient India at 1884—National Commemorative coins, pp. 10, with 2 plates.
- IV. Great Britain and India—British, Greek, Persian, Scythian, and other coins, pp. 10, with 4 plates.
- 755 **Cox (H. H.) Illustrations of Buildings near Mathura and Agra, showing the ancient Hindu-Mahomedan Style of Upper India.** 4to, with 25 photographs and a plan, half morocco. 1873. 25 3/4s
- Source.*
- 756 **Hunter (J.) Report on the Antiquities of Kathmandu and Banbh.** 4to, with 74 plates and photographs of temples, caves, and sculptures, half morocco. 1876. 24 6s
- All the illustrations are accompanied by English translations. Source.*
- 757 ——— **Report on the Antiquities in the Bihar and Arrangah Districts in Hyderabad.** 4to, with 60 photographs and lithographic plates of coins and temples, sculptures, &c., half morocco. 1873. 25 3/4s
- Source.*
- 758 ——— **Report on the Buddhist Cave Temples and their Inscriptions.** 4to, with 60 lithographic plates, half morocco. 1882. 25 3/4s
- All the illustrations have been translated and some have. Very rare.*

- 764 **Brown (J.)** Notes on the Buddha Rock Temples of Assam, their Paintings and Sculptures, and on the Paintings of the Ragh Cave, Modern Buddhist Mythology, No. 400, with 21 lithographic plates. *Bombay*, 1879 25s
- 765 ——— *Notes on the Elara Cave Temples and the Brahmanical and Jain Caves in Western India*, 416, with 21 lithographical plates, half antique. 1880 22 5s
- 766 ——— *Notes on the Amaravati Stupa, &c.*, with 17 lithographic plates. *Madras*, 1887 13s
- 767 ——— *On the Muhammadan Architecture of Bhuj, Canday, Machi, Chingpur and Mahulabad in Gujarat*, 416, with 17 plates, cloth. 1885 10s
- 768 ——— *Some pages not slightly stained.*
- 769 ——— *The Muhammadan Architecture of Ahmedabad, Part I.*, A.D. 1412 to 1591, 416, with 112 photographic and lithographic plates, cloth. 1900 36s
- 770 **Fergus (A.)** The Monumental Antiquities and Inscriptions in the N.W. Provinces and Oudh, described and arranged, 416, pp. iv, 415, half antique. *Alibabad*, 1891 14s
- 771 **Gowda (Noh.)** Lists of the Antiquarian Remains in the Madras Presidency, Vol. I., 416, pp. 322, 63, cloth. *Madras*, 1932 7s 6d
- 772 ——— *The same, 2 vols.*, 416, cloth. *Madras*, 1932-33 18s
- 773 **Rao (A.)** Monumental Remains of the District of India Company in Madras Presidency, 416, with 83 plates. *Madras*, 1887 17s
- 774 **Holmes (E.)** South Indian Inscriptions, III., 2: Inscriptions of Vijayendra, and others, 416, with plates, 416. *Madras*, 1911 3s
- 775 **Archaeological Survey of India.** Annual Report for 1904-05, 416, pp. v, 100, with 49 plates, cloth. *Calcutta*, 1906 36s
- 776 ——— *The same, Annual Report for 1900-02*, 416, pp. i, 267, with 74 plates, cloth. *Calcutta*, 1903 35s
- 777 ——— *Annual Report for 1907-08*, 416, pp. i, 304, with 48 plates, cloth. *Calcutta*, 1911 36s
- 778 **Baglaroff (J.)** Archaeological Survey of Bengal, Report, 1887, 416, pp. 55, 15, with plates. *Calcutta*, 1887 3s
- 779 **Barnett (L. D.)** Acquisition of India: an Account of the History and Culture of Ancient India, 416, illustrated with maps, coloured front., and numerous plates, cloth. 1913 15s 6d
- 780 **Baden Powell (R. H.)** Indian Arms and Armour, India, with 51 plates. 1900 1s
- 781 ——— *Pl. of Indian Art, No. 15.*
- 782 **Bayle (G. Gustav.)** *Peuples et Religions. Voyage archéologique en Birmanie et en Mandchourie*, large 8vo, pp. 140, with many illustrations. *Paris*, 1897 15s
- 783 **Bar (L.)** *Contribu au Journal de la Voyage*, II. *Exploration de l'Inde*, III. *Architecture de la Birmanie*.
- 784 **Bhile (D.)** The Art Industries of Madras (Fine Arts, Mineral Industries, Jewellery, Art Manufactures in Metal, India, with 12 plates. 1891 7s 6d
- 785 *Pl. of Indian Art, No. 16.* There are a plate of Indian Mineral Industries.
- 786 **Brookwood (C. M.)** The Industrial Arts of India, New Edition, Part I., with maps and woodcuts, Times, cloth. 1904 16s
- 787 ——— *The first part deals with the Hindu Religion.*
- 788 **Brookwood (H. M.)** Indian Textiles: the Hill Forests of Western India, 416, with 26 coloured plates, extracted from *Journal of Indian Art*, portfolio. 1910 18s
- 789 **Burgess (J.)** The Rock Temples of Elora at Varanasi, 416, pp. 77. *Bombay*, 1877 2s
- 790 ——— *The Ancient Monuments, Temples, and Sculptures of India, with Descriptions, Names and Topographies: Vol. I., The Buddhist Monuments*, 416, pp. 33, with 150 plates. 1887 21s
- 791 ——— *This volume is entirely out of print.*
- 792 ——— *The same, Vol. II.*, with 170 fine plates of *Various Hindu Monuments*. 1911 21s
- 793 *This work deals with the Buddhist Sacred Monuments, the second volume contains the high-class photo-etchings plates of Various Hindu Monuments, Temples and Sculptures. Illustrations Indian Art, History and Mythology, beginning with South India and Assam, to complete the series of Cave Temples in Bihar, Orissa, Kanara, Bihar, Kanara, Madras, Mysore, and Assam, Nagas and other Mountain Peaks, the Ancient Temples, the popular story Temples in Madras, Kanara, &c.*
- 794 *They keep together a record of the development of the various styles of Indian Architecture, and are indispensable to artists, architects, ethnologists, philologists, linguists and historians.*
- 795 ——— *The Gandhara Sculptures, India*, with 36 plates and 35 illustrations. 1885-1900 7s 6d
- 796 ——— *From the Journal of Indian Art.*

- 792 Brown (T.) *Picturaeque Nepal*, 8vo, pp. 277, 305, illustrations, cloth, 1912
7s 6d
The Author, who is the Principal of the Calcutta School of Art, is one of the best authorities on Indian Art. His faith in his book mainly with the Art and Architecture of Nepal, and gives a good picture of the progress of art in the region.
- 793 Burrows (B. M.) *The Sacred Cities of Ceylon: a Source Book to Anuradhapura and Polonnaruwa*, 8vo, pp. 114, illustrated, Colombo, 1919
4s
- 794 Cole (H. H.) *Catalogue of the Objects of Indian Art exhibited in the South Kensington Museum*, 8vo, pp. x, 352, with map and illustrations, cloth, 1874
2s
- 795 Coomaraswamy (A. K.) *The Indian Craftsman*, 8vo, pp. xv, 120, cloth, 1910
3s 6d
Contents.—The Village Craftsman—The Craft Guilds—Fossil Craftsman, &c.
- 796 Coory Inscriptions.—*The Canarese Text in Canarese and Roman Characters, with English Translation by L. Hies*, 4to, pp. 14, 32, v, and the plates, 1810
1s
- 797 *Corpus Inscriptionum Indicarum*: Vol. I. *Inscriptions of Assam*, prepared by A. Cunningham, 4to, with 51 plates, 1870
10s
The Inscriptions contain an account of the inscriptions, the Sanskrit text, and English translation.
- 798 ——— Vol. III, *Part (J. P.) Inscriptions of the Early Gupta Kings and their Successors*, 4to, pp. 121, cloth, Calcutta, 1888
10s
Accounts of the inscriptions, text, and translation. The inscriptions without plates. Vol. II. is not published.
- 799 Currie (J. G. de) *Notes on the History and Antiquities of Chul and Bassein*, illustrated with 17 photographs, 9 lithographic plates and a map, 8vo, pp. xvi, 322, cloth, Bombay, 1873
22 1/2s
- 800 Cunningham (A.) *Archæological Survey of India: Vol. I., Four Reports made during the years 1883-84-85, 86*, 8vo, pp. xiii, 769, 471, with 23 maps and plates, cloth, ———, 1871 20s
- 801 Dutt (G. C.) *Monograph on Iron-Casting in Bengal*, 8vo, pp. 11, with 4 fine plates, Calcutta, 1901
3s
- 802 Ewart (W.) *Illustrated Handbook of Indian Arms: being a Classified and Descriptive Catalogue of the Arms exhibiting at the India Museum*, large 8vo, pp. vi, 132, with maps, illustrations and plates, black and in colour, cloth, 1882
3s
- 803 *Eleven Plates of Indian Sculpture*, chiefly in English Collections, reproduced by calotype, 4to, with descriptions, letterpress, 1812
1s
British Library Publication.
- 804 *Epigraphia Indica, and Records of the Archaeological Survey of India*, edited by J. H. Burgess, Vol. I., Nos. 1, 2, 3, 4, 5 (Nos. 4 and 5 missing); Vol. II., Nos. 2 to 5 (No. 1 missing), 8vo, with several plates, Calcutta, 1887-1894
22 1/2s
- 805 Fergusson (Jas.) *Tree and Herpeto-Worship—see Eastern Iconography*, No. 654.
- 806 Fergusson (J.), *Illustrations of the Rock-cut Temples of India*, text to accompany the full volume of plates, 8vo, pp. xv, 22, with 10 plates, cloth, 1815
7s 6d
- 807 ——— *History of Indian and Eastern Architecture*, revised and edited with additions, 2 vols, 8vo, pp. 474 and 640, illustrated, cloth, 1816
6s
- 808 Foucher (A.) *L'Art Grec-Bouddhique du Gandhara*, 2 vols, see *Les Origines du Bouddhisme classique dans l'Asie Centrale*, Vol. I., 8vo, 8vo, pp. 331, illustrated, Paris, 1909
15s
Vol. II. is wanted shortly; notes for this volume are deposited.
- 809 ——— *The Beginnings of Buddhist Art, and other Essays on Indian and Central Asian Archaeology*, translated by F. W. Thomas, imp. 8vo, with 30 plates and coloured front, representing the Buddhist Museum from Chinese Turkestan, now in the Museum of Folklands, Berlin, cloth, 1911
21s
This important volume is by an eminent scholar. Any edition which will be forwarded to us, will receive attention for day of publication.
- 810 ——— *Les Bouddhiques du Gandhara* (Hindoo), 8vo, pp. 148, with plates, Paris, 1903 (L'Asie) 3s
- 811 Gill (Walter) and Fergusson (J.) *One Hundred Illustrations of Architecture and Material History in Western India*, photographed and described, 8vo, pp. xii, 100, photographic reproductions with letterpress, cloth, 1884
3s
- 812 Grover (F. B.) *Mathura, a Historical Memoir*, second Edition, revised and enlarged, 8vo, pp. v, 524, 17, with numerous plates and maps, 18th Mathura, 1899
22 1/2s
A most valuable work, containing an account of the Jain and Buddhist Temples, and the various Inscriptions, &c.

and Grunwedelt's.) *Buddhistische Studien*,
1896, pp. 130, 48 pages, Berlin, 1897
554

CONTENTS.—Grunwedelt's Page.—The Sculptural
monuments in Paganese Church's Loggia—
—Pagan and Sculpture and Page.

803 Hamilton (F. R.) Description of the
Bates of Buddha Gaya, 469 pp. 12,
Leyden, 1828 460

804 Havell (E. R.) Indian Sculpture and
Painting, illustrated by Typical
Masterpieces, with an explanation of
their History and Ideas, large 8vo, pp.
xx, 270, with numerous fine coloured and
other plates. London, 1905 42 3s

CONTENTS.—India's Debt to Indian Art Society
Buddhist—The Sculpture of the Great Buddha
and the Buddha—Buddhist—Part II, Painting
Buddhist—The Great Buddha—Part III, Indian
Monument Painting, etc.

805 ——— The Works of Indian Art, roy.,
8vo, pp. 308, with 22 illustrations, cloth,
1911 154

806 ——— Indian Architecture: its Psy-
chology, Structure and History, from
the First Muhammadan Invasion to the
Present Day, 8vo, pp. xi, 280, with 140
plates and 49 text-illustrations, cloth,
1912 10s

807 ——— Essays on Indian Art, Industry
and Education, 8vo, pp. 192. Madras
2s 6d

808 Bondley (T. H.) Indian Jewellery,
folio, pp. 156, 167 plates (many coloured),
extracted from *Journal of Indian Art*,
in portfolio 1909 42 3s

809 Indrajit (Pandit Bh.) Antiquarian
Buddhist in Sogdiana and Persia: being
an Account of the Buddhist Stupa and
Asoka Edict, and of other Antiquities
in the Neighbourhood, 8vo, pp. 56, with
front, and 21 plates. Bombay, 1897 2s

810 Jayappa Portfolio of Architectural
Details, prepared by Col. Sir E. Jacob:
Part VII. Strong and Band Eastern,
folio, 61 plates, with Descriptive Notes,
in portfolio 1894 42

811 ——— The same, Part VIII. Wall and
Surface Decorative, India, 61 plates,
with Descriptive Notes, in portfolio
1895 42

812 ——— The same, Part XI. Chattris and
Dumb Bells, India, 26 plates, with
Descriptive Notes, in portfolio 1912 42

All the above volumes are out of print and difficult
to obtain. They should be of great value to the
Students of the New Imperial City of Delhi.

813 *Journal of Indian Art*.—Nos. 22,
27, 28, 30 and 31, India, with plates
each No. 2s 6d

814. 27 contains an article on the Industries of
Madras by E. R. Havell, with 12 plates.

815 *Journal of Indian Art*, No. 117,
Progress in Architecture, by T. H.
Havell, 8vo, India, with 16 plates 1912
2s

816 ——— No. 119, Industrial Art in the
Peshawar and Art Industries in Burma,
8vo, India, with 14 plates 1912 2s

817 Kish (K. R.) Ancient Persian Sculpture,
of the Monuments, Buildings,
Bas-Reliefs, Rock Inscriptions, &c.,
belonging to the Kings of the Achaemenian
and Sassanian Dynasties of Persia, with Descriptive and Historical
Matter, and Notes, Text in English,
Gujarati and Persian, large 8vo, pp.
324, with 113 plates, cloth. Bombay, 1899
42 3s

818 LSVI (E.) Achaemenian Inscriptions On
Némi, Second Series, 8vo, pp. 70, with
8 plates. Paris, 1907 2s

The inscriptions are illustrated and translated.

819 Ladovick (L.) *Lapidarium Ceylanicum*,
being a Collection of Mono-
mental Inscriptions of the Dutch
Churches and Churchyards of Ceylon,
4to, pp. 18, with 87 plates. Colombo,
1917 42 3s

820 Maindron (M.) *L'Art Indien*, 8vo, pp.
ix, 311, with 120 illustrations in the text,
cloth. Paris, 1899 2s

821 Mukharji (T. N.) *On the Indian
Ancient Art Manufactures of India*,
8vo, pp. 451, with maps, one fine plate,
and a large index of 50 pp., cloth
Calcutta, 1898 4s

See also—*Decorative Art—Jewellery—Metal, &c.*

822 Müller (H.) *Ancient Inscriptions in
Ceylon*, collected and published, 2
vols, 4to. 1892 42 3s

Vol. I. Description of the Inscriptions—Translated
Text and English Translations—Alphabetical
List of words, 8vo, pp. xvi.

Vol. II. The Plates, 4to, 100 pp.

823 *Preservation of National Monu-
ments*.—First Report of the Committee
of Ancient Monuments in India, roy.
8vo. Simla, 1892 4s

824 ——— The same, First and Second
Reports, with notes. Simla, 1892/93
7s 6d

825 Rice (Lewis) *Myrae Inscriptions*,
translated, with one plate and a map,
large 8vo, pp. vi, 91, 324, xxi, 346,
Bangalore, 1870 2s

I. *His Majesty's Inscriptions in Stone Script.*

II. *Three Inscriptions, or Inscriptions on Copper
Plates.*

III. *Various Inscriptions from Original Sources.*

826 ——— *Myrae and Chary from the
Inscriptions*, large 8vo, pp. xii, 238,
with maps and 18 plates, cloth. 1869
10s 6d

A record of the past events of these countries.

- 425 **Hartt, Eas.**—*Essay on the Architecture of the Hindus.* 4to, pp. 64, with 45 plates, cloth. 1831 12s
- 426 **Roberts (Emmet) Emerson.**—*in Land, stages, Palaces, Temples, Docks: the Scenes of the Red Sea, and the Sublimity and Romantic Beauty of the Himalaya.* 2 vols., illustrated in a series of engravings by Turner, Scamford, Presl, & others, etc., 4to, 2 vols, half calf, gilt edges. [1838] 12s
- 427 **Sastry (S. M. N.)** *Topographical and Archaeological Notes on Kanich.* 8vo, pp. 22. Madras, 1880 2s
- 428 **Sewall (R.)** *Some Points in the Archaeology of Southern India.* 8vo, pp. 18. 1897 1s 6d
- 429 **Stegmann (W.)** *Oriental Art and Archaeology.* 8vo, pp. 24. Leipzig, 1894 2s 6d
- 430 **Smith (Viscount A.)** *A History of Fine Art in India and Ceylon, from Earliest Times to the Present Day.* Illustrated, 8vo, pp. 396, cloth. 1911 2s 3d
- 431 **Spiegel (F.)** *Indian Art.* 8vo, pp. 48. 1886 2s 6d
- 432 **Thomas (R.)** *The Chronicle of the Patisa Kings of Pichai, Illustrated by Ganes, Ivaraganes, and other Annotations. Romanes, roy. 8vo, pp. xiv, 447, with maps, illustrations and 8 plates, cloth. 1871 12s*
- 433 ——— *Records of the Gupta Dynasty, Illustrated by Inscriptions. Written History, Local Testimony and Coins, with a Chapter on the Affairs in Hind.* 4to, pp. 84, with 2 plates, cloth. 1879 12s
- 434 **Voigt (J. P.)** *The Monastery of the Lahore Fort, with 76 plates, plain and coloured, extracted from Journal of Indian Art, in portfolio. 1911 21s*
- 435 **Watt (Sir George)** *Indian Art in Delhi, 1904, large 8vo, pp. 41, 448, with 131 plates, cloth. 1909 10s 3d*
- The illustrations part is by P. Hume. The work gives a full account of the art collection of India: Mohai Works—Wandehs—Jewels—Lacquer—Embossing—Carpet—Kashan.*
- 436 **Wilson (J.)** *Lectures on the Religious Excavations of Western India: Buddhist, Brahmanical, and Jaina, with Descriptive and Historical Remarks.* 8vo, pp. 7, 74. Bombay, 1875 2s

PART XVII. GRAMMARS AND DICTIONARIES.

(A) COMPARATIVE WORKS.

- 437 **Behting (Joh.)** *A Comparative Grammar of the Modern Aryan Languages of India.* 8vo, roy. 8vo, cloth. 1872-79 2s 3d
- Vol. I. On Sounds.
Vol. II. Sanskrit Grammar (Two)
Vol. III. The Verb*
- A new world book, includes the Tamil, Persian, Hindi, English, Russian, Urdu, and Bengali Languages.*
- 438 **Caldwell (R.)** *Comparative Grammar of the Dravidian, or South Indian Family of Languages.* Second Edition, revised and enlarged, 8vo, pp. 43, 154, 98, half calf. 1878 2s
- 439 **Campbell (G.)** *Spectrum of Languages of India, including those of the Aboriginal Tribes of Bengal, the Central Provinces and the Eastern Frontier.* 4to, pp. 265, 16s. Calcutta, 1874 10th 36s 14s
- 440 **Clark (Th.)** *Students' Handbook of Comparative Grammar, applied to Sanskrit, Hindi, Greek, Latin and English Languages.* 12mo, pp. 328, cloth. 1888 2s
- 441 **Curt (R. N.)** *Sketch of the Modern Languages of the East Indies.* 8vo, pp. xii, 182, cloth. 1879 (Pichai's Oriental Series) 12s 3d
- 442 **Faulkner (A.)** *The Urimachetta (Urimachetta) Veda-muram (Devaran, Hindustani, Persia, and Gujarati).* 8vo, cloth. 1883 2s 6d
- 443 **Hunter (W. W.)** *A Comparative Dictionary of the Languages of India and High Asia, with a Dissertation, based on Hodgson's List, Official Records, and MSS., 1866, pp. vi, 214, and Appendix, cloth. 1869 (pp. 22) 12s*
- 444 **Schleichner (A.)** *Compendium der vergleich. Grammatik der indogerman. Sprachen.* Second Edition, revised, roy. 8vo, pp. 44, 448, half calf. 1902 2s

(B) SANSKRIT GRAMMARS AND DICTIONARIES.

- 445 **Apte (Y. B.)** *Practical Sanskrit-English Dictionary.* 8vo, pp. xii, 1196, cloth. 1906 10s
- 446 ——— *Sanskrit-English-Sanskrit Dictionary.* roy. 8vo, cloth. 1900 12s
- 447 ——— *The Crown Sanskrit-English Dictionary.* 8vo, cloth. 1912 2s 6d

- 846 Benfey (Th.) *Practical Grammar of the Sanskrit Language*, 8vo, pp. 47, 233, cloth. Berlin, 1926. 1s 6d
- 847 ——— The same, *Second Edition*, carefully revised; 8vo, pp. 235, cloth. 1935. 2s
- 848 Böhtlingk (O.) *Sanskrit Grammatik* (Readings in Sanskrit) with *Notizen* (German), 8vo, pp. 401. S. P., 1912. 6s
- 849 Böhtlingk (Otto and Roth R.) *Sanskrit Wörterbuch*, *Wort- und Satz-lexikon der Wissenschaften*, Large Edition, 1. von, roy. 4to, cloth. 2d. Paderborn, 1935-75. £10 10s
- This Dictionary, now out of print and scarce, will prove of great use. It is the most complete Dictionary in which all letters are listed.
- 850 Bopp (G.) *Sanskrit Handbook for the Pupils*, Grammar, Reading, Exercises, Vocabulary, roy. 8vo, pp. 94, cloth. 1875. 6s
- The *Sanskrit in its Grammar and Vocabulary*.
- 851 Cappeller (G.) *Sanskrit-English Dictionary*, 8vo, pp. viii, 472, cloth. 1881. (pub. 21s) 12s
- 2s 6d
- 852 Hall's *Comprehensive Vocabulary of Sanskrit* is *Pravakya* and *Samam* characters, compiled from the best Authorities, preceded by a full translation of the entire Alphabet, 8to, pp. 407, cloth. London, 1855. 10s 6d
- Being *Calicut* seems, "This may satisfy Vocabulary."
- 853 Haughton (H. C.) *Dictionary, Bengali and Sanskrit*, explained in English, for Students of either Language, with an Index serving as a reversed Dictionary, 4to, pp. 855, cloth. 1855. 15s
- 854 Henry (F.) *Elements de Sanskrit*, Choisy, roy. 8vo, pp. 27, 244. Paris, 1902. 6s
- 855 Lanman (Ch.) *Sanskrit Reader*, with Vocabulary and Notes, large 8vo, pp. 22, 408, cloth. Boston, 1881. 10s
- 856 Lounsbury (L.) *Methods pour l'étude de la langue Sanskrita*, 8vo, pp. 328. Paris, 1903. 1s 6d
- 857 Macdonell (A. A.) *Vedic Grammar*, large 8vo, pp. 37, 424, cloth. 1910 30s
- 858 Monier-Williams — *Sanskrit Manual* (Grammar, Vocabulary, Vocabulary), 12mo, pp. 321, call. 1880. 6s
- 859 Müller (Max) *Sanskrit Grammar for Beginners*, in Devanagari and Roman characters throughout, roy. 8vo, pp. 24, 307, cloth. 1903. 1s
- 860 ——— *Handbook for the Study of Sanskrit: First Book of the Hierarchy*, containing *Sanskrit Text*, with *Transliteration, Analysis, and English Translation*, roy. 8vo, pp. xi, 95, cloth. 1914. 2s
- 861 ——— The same, *Books I. to IV.*, Text only. 1835-49. 6s
- 862 Nyaṇṇakura — *Lightman* (i), or *Elements of Sanskrit Grammar*, in English, 8vo, pp. 20, Calcutta, 1835 2s
- 863 Prinsop (E. A.) *Vocabulary, English-Sanskrit*, roy. 8vo, pp. 128, Interschied, half call. 1847. 4s
- 864 Pullé (F. L.) *Grammaire descriptives de la langue*, 8vo, pp. 181. Paris, 1873. 2s 6d
- 865 Stenzler (A. F.) *Elementarbuch der Sanskrit Sprache* (Grammatik, Text, Wörterbuch), 8vo, bds. 1875. 4s
- 866 Uhlhorn (G.) *Manual of Sanskrit Phonetics*, 8vo, pp. vi, 115, cloth. 1880. 6s
- 867 Whitney (W. D.) *A Sanskrit Grammar*, including both the Classical Language and the other Dialects of Vedic and Brahminic, 8vo. Oxford, 1912. 12s
- 868 ——— The Roots, Verb-Forms, and Primary Derivatives of the Sanskrit Language, 8vo, pp. viii, 320. 1881 7s
- 869 Yates (Wm.) *A Grammar of the Sanskrit Language* on a new plan, large 8vo, pp. 427, bds. Calcutta, 1920. 3s
- 870 ——— *Dictionary Sanskrit-English*, 8vo, pp. 228, call. Calcutta, 1846. 10s

PART XVIII

SANSKRIT TEXTS AND TRANSLATIONS.

- 870 *Acharyacharyadipikā* of Sri Rājanātha, Sanskrit Text, with Commentary by Krishnacharya, Part I. 1st issue, 12mo, pp. iv, 187. Srirangapat, 1907. 2s
- 871 *Advaitadipika*, by K. Ananta, Sanskrit Text, with English Translation, 8vo. Kumbhakur, 1910. 1s 6d
- 872 *Adhvaya Mīmāṃsā* — *Sanskrit Vārtā of Vārtā* (Mīmāṃsā), edited by Sanyal, in 3 parts, Sanskrit Text, 4to, pp. 145, 1st. Srirangapat, 1907. 7s 6d
- 873 *Adhyatma Ramayana*, or *Parvā* of the *Yogavārtā* (Parvā), in 7 Kāṇḍas, with Hemadanta's Commentary, in Sanskrit, along the. Ropang. 10s

- 874 **Advaita Siddhi Siddhanta Sara** : an Abstract of Advaita Siddhi, by Pundit E. Vyasa, in Sanskrit, 3 parts, *Bombay*, 1902. 2s 6d
Classification 2.2
- 875 **Altaraṇya Aranyakā** of the Rig Veda, with the Commentary of Sayana Acharya, Sanskrit Text, two vols., pp. 308, 164. *Poona*, 1899. 4s
Classification 2.2, No. A
- 876 **Altaraṇya Brahmanam** Specimen, Sanskrit Text, in Roman characters, with Latin Translation, and Latin Introduction, by E. Balchodan, Bro., pp. 87. *Berlin*. 2s
- 877 **Altaraṇya Brahmanam** (The), containing the Earliest Speculations of the Brahmins on Sumatrala Prayers, and on the Origin, Performance and Sense of the Rites of the Yedic Religion, Sanskrit Text, with English Translation and Notes by M. Haug, 2 vols, 1866, with a copy of the *Sarvānāṁ* *Commentary* of the *Śaṅkara* *Sacra*, cloth. *Bombay*, 1893. 21s
- 878 **Altaraṇya** (The) and **Tantraṇya** *Upanishads* and *Sakara's* Commentary, translated by E. Sacri, 12mo, pp. 254. *London*. 2s 6d
- 879 **Amarakosha**, or Dictionary of the Sanskrit Language, in Sanskrit, along full. *Calcutta*, 1803. 2s 6d
- 880 **Amṛtabindu** and **Kāṭya** *Upanishads*, translated into English by A. M. Sacri, 12mo, pp. xiv, 94, 164. *Madras*, 1899. 2s 6d
- 881 **Anantabhatta** : The *Tarā-Saṅgraha*, with the *Lipika*, Sanskrit Text, with a Critical Introduction, copious Explanatory Notes in English, by Mahimata, Bro. *Bombay*, 1902. 3s
- 882 **Arnold** (E.) *Indian Poetry*, containing a New Edition of the Indian Song of Songs (*Gita Govinda*), Two Books from the *Mahābhārata*, and other Oriental Poems (Translations from Sanskrit), Bro., pp. 270, cloth. 1901 7s
- 883 **Ashvavāṇa Gita** : being a Dialogue between King Janaka and Rishi Ashvavāṇa on Vedānta, Sanskrit Text, with English Translation, by L. B. Nath, Bro., pp. xvi, 79. *Allahabad*, 1907. 2s 6d
- 884 **Ashtāṅghṛdayam**, a Compendium of Hindu System of Medicine, by Vagbhata, with the Commentary of Arundana, revised by A. M. Kunte, Sanskrit Text, 2 vols., Bro., cloth. *Bombay*, 1900. 22s
- 885 **Atha Śāṛtanaś Brahman Sūtra** (Vedānta Philosophy), with a Large Commentary in Sanskrit, along full. *Bombay*. 12s 6d
- 886 **Baṇabhatta** : *Kaṇḍikā* *Saṅgraha*, Sanskrit Text, edited by Krishna Acharya, Bro., pp. iv, 200, 164. *Bombay*, 1907. 2s 6d
- 887 ——— The same, translated by C. M. Ridding, Bro., cloth. 1906 (O. P. F.) 19s
- 888 **Bhagavata Churnika** : An Abstract of the *Bhagavata Purāṇa*, Sanskrit Text, along full. *Bombay*, 1891 10s
- 889 **Bhagavat-Gita**, or the Sacred Lay : a Colloquy between Krishna and Arjuna on Divine Matters, Sanskrit Text, edited by J. C. Thompson, Bro., pp. ii, 85, cloth. *Bombay*, 1903. 4s
- 890 ——— The Sacred Lay, in Sanskrit, with a Commentary in Marathi, along full. *Bombay*, 1890. 12s
- 891 ——— Translated into English blank verse, with Notes and an Introductory Essay by R. T. Telang, Bro., pp. 12, 119, 164, cloth. *Bombay*, 1923. 3s
- 892 ——— On a Dialogue between Krishna and Arjuna on Divine Matters, a Sanskrit Philosophical Poem, translated with copious Notes and an Introduction on Sanskrit Philosophy, Bro., pp. 139, 128, cloth. *Bombay*, 1905. 12s 6d
- 893 ——— The Song Celestial, translated from the Sanskrit by Elw. Arnold, Bro., pp. xiv, 179, cloth. 1892. 4s
 with the Author's autograph.
- 894 ——— An Episode of the Mahābhārata, a new Translation by W. Gile, with Comments, Bro., pp. vi, 228, cloth. 1903. 3s
- 895 ——— The Song Lyrics, a Marathi English Rendering, with Annotations by C. C. Chak, 12mo, pp. xi, 166, cloth. 1911. 9s 6d
- 896 ——— CHITTARAN (H.) A Commentary on the Texts of the Bhagavat-Gita, Bro., pp. xiv, 88, cloth. 1974. 4s
- 897 ——— Thoughts on Bhagavat Gita, a Series of Twelve Lectures, Bro., pp. 162. *Kanadabhatana*, 1903. 3s
- 898 **Bhagavat Purāṇam**, with Commentary, in Thirteen Khandas, Sanskrit Text, with Index, along full, 766 leaves, with *Text*, in each Khanda. *Bombay*, 1891. 25s
Printer's Name Press
- 899 **Bhagavata - Purāṇa** : Twelve Khanda, entitled Śukar Sūtra, in Hindi, Bro., pp. 809, half calf. *Calcutta*, 1922. 16s

- 898 **Brahmi**. — A Gloss on Sautera Acharya's Commentary on the Haskine Sutra, by Venkatesh Mier, edited by Pandit Nala Chari; Sanskrit Text, 4 parts complete. Sec. Calcutta, 1978-80. 25s
- 899 **Bhartrihari**. — *Santoshini*, Sanskrit Text, with Latin Translation and Notes, by F. Böken, 4th, pp. 29, 268, cloth, 1897. 1s
- 901 ——— *The Batahan, or Writ Sayings*, translated from the Sanskrit, with Notes, by J. E. Kennedy, 8vo, pp. 165, cloth, 1813. 2s 6d
- 902 ——— *Krishnaksha and Vatsaryasataka*, with Extracts from Two Sanskrit Commentaries, edited in Sanskrit, with Notes by Taling, 8vo, pp. 131, Bombay, 1925. 1s
- 903 **Bhaskararaya's** *Bhramasakalajalalavala*, Part I, 10th, Sanskrit Text, with German Translation and Notes by R. Schiel, 8vo, pp. 32, 1909. 2s 6d
- 904 **Bhatti Kavya**. — A Poem in the System of Rima, 2 vols in one, with the Commentaries of Kavyanigala and Bhramasakalajalalavala, edited in Sanskrit by T. N. Tarkana, 8vo, cloth, Calcutta, 1971-73. 1s
- 905 **Bhatti Kavyam**. — Canton 1 to 3, literally translated into English, with Critical Notes by Kunga Lal Nag, 8vo, pp. 24, Calcutta, 1889. 2s
- 906 **Bhavabhuti**. — *Malat and Mathura*, a Sanskrit Drama, edited with a Commentary by Vidyasagars, 8vo, pp. 185, Calcutta, 1870. 3s
- 907 ——— *Uttara Rasiat Chaitra*, a Sanskrit Drama, translated into English Poem by O. H. Tawney, 8vo, pp. 93, 1816. Calcutta, 1874. 1s
- 908 **Bhavatachampi**, or *Champakharita*, a Poem in 12 Cantos, in Verse and Prose, by Ananda Bhutta, the Poet, with Commentary, Sanskrit Text, oblong folio, 328 leaves. Bombay, 1858. 10s 6d
- 909 ——— Another edition, Bombay, 1880. 1s
- 910 **Bhikashuraman**, by Shankara Acharya, edited by Gajala Pandit, Sanskrit Text, folio oblong. Calcutta, 1870. 1s
- 911 **Brahma Purana**, by Seisun Vyas, edited by the Pandit of the Anandapuram, in Sanskrit, 8vo, pp. 471, 1816, folio. Poona, 1865. 15s
- 912 **Brahma Sutra** (The), commented literally according to the Commentary of Madhacharya, by R. E. S. Smith, Text, 8vo, pp. 104. Annandapuram, 1903. 2s
- 913 **Brahma Sutra**, with its Commentary, Tizyasanitara, edited by Pandit H. Smith, Sanskrit Text, 4 parts. Secura, 1800-01. 15s
- 914 **Brahmasara vritti**, by Krishna-chandra, in Sanskrit, Part I., 8vo, pp. 100. Secura, 1807. 3s
- 915 **Braja Mohan Deb** On the Supreme God, or Inquiry into Spiritual and Ideal Worship; also Vigra Sushri, or Divine Institution of Ours by Avarana, translated from Bengali and Sanskrit by W. Martin, 18mo, pp. 178, and Bengali Text, Calcutta, 1843. 1s
- 916 **Brhad Aranyaka Upanishad**, with the Hasky of Sankaracharya and its Commentary by Anandajana, edited by Agast, in Sanskrit, 8vo, pp. 422, 1816, folio. Poona, 1899. 25s
- 917 ——— *Bhaskaravallia*, by Surasacharya, with its Commentary by Anandajana, edited by Agast, in Sanskrit, 2 vols, 8vo, 1816. Poona, 1902-01. 22 3s
- 918 ——— And the Commentary of Sankara Acharya on his First Chapter, translated from the Sanskrit by E. Elzer, 8vo, pp. vii, 379. Calcutta, 1839. 15s
- 919 **Brhad Kaila Chakrasamgraha**. — Sargal I, IX, Sanskrit Text, with Notes in French by F. Lecomte, 8vo, pp. xiii, 129. Paris, 1908. 1s
- 920 ——— The same, *Recueil sur Gnanadhyaya et la Bhaktikatha*, suivi de textes des Chapitres 27 à 30 du *Nepala Mahatara*, 8vo, pp. ix, 336. Paris, 1899. 3s
- 921 **Brhad Samkhya**, of Varaha Mihira, translated into English by N. C. Iyer, 2 vols, 8vo. Madras, 1864-65. 25s
- 922 **Bryne** (C.) *The Story of Nala and Damayanti*, translated from the Sanskrit, 8vo, pp. 25, 8vo. 2s 6d
- 923 ——— *Upanishads von Nala*, Varnach u. Herablung des Textes, 8vo, pp. 47, St. P., 1922. 2s 6d
- 924 *English text of the story of Nala, with German Introduction.*

- 486 Broughton (T. D.) *Adaptations from the Popular Poetry of the Hindus, translated from the Sanskrit*, 8vo, pp. 478, 1814. 2s
- 487 Chhandogopanishad, with the Bhishya of Shankarabhaṣya and its Commentary by Anandajanan, in Sanskrit, 8vo, 8vo, pp. 993, 40, 18th. Poona, 1930. 12s
- Amritasana Sāhitya, Vol. 11, Part 1.*
- 488 Chhandogopanishad. — A Compendium of Sanskrit Teaching, by Chaitanya, chiefly from earlier Mahayana Sūtras, in Sanskrit by C. Banerji, 4 parts, 8vo, 8. Poona, 1897-1902. 10s
- 489 Chāndogya Upaniṣad. — Notes on Esoteric Doctrines, extracted from the Sūtras, oblong folio. Benares, 1860. 2s
- 490 Dama Kumar Charita, or Adventures of Two Princes: a Series of Tales in the original Sanskrit, by Dandin, edited by E. H. Wilson, 8vo, pp. 31, 1882. 1848. 7s 6d
- 491 Dattakumaracharita, with Commentary by Dandin, edited in Sanskrit, with various Readings, by Golepala and Parāsa, large 8vo, pp. 343, cloth. Bombay, 1883 (Narasimha Sastry). 3s
- 492 Dattakumaracharitam. — Hindu Tale, or the Adventures of Two Princes, freely translated from the Sanskrit by F. W. Jacob, 8vo, pp. 4, 376, cloth. 1873. 7s 6d
- 493 Devimahatmyam, with Nagojī-Mahā's Commentary, oblong folio, pp. 41. Benares, 1901. 2s 6d
- Part of Mantramāyā Poona.*
- 494 — with Nagojīmahā's Commentary, or Haptanā, 12mo, 184 leaves. Benares, 1894. 2s
- 495 Devimahatmya: a Section of the Mahābhārata Purāṇa, with Nagojī-Mahā's Commentary, in Sanskrit, 12mo, 110 leaves. Benares. 2s 6d
- 496 Dharmapala Sūtra. Sanskrit Text, with extensive Commentary, oblong folio, pp. 1108, cloth. Calcutta, 1896. 22 1/2s
- 497 Divyavādāna. — A Collection of Early Buddhist Legends, now first edited from the Nepāli Sanskrit, with Notes by E. H. Condit and H. A. Hall, 8vo, 8vo, pp. xiv, 712, cloth. 1898. (pub. 1893) 10s
- 498 Ekadasi Mahatmya (Episodes from the Purāṇa), Sanskrit Text, oblong 8vo, 88 leaves. Bombay, 1838. 2s 6d
- 499 Fleurs de l'Inde, comprenant la Mory de Yamadatta, éponyme des des Hémipans. Traduit en vers français et français, avec notes critiques, et autres poésies hindoues, par J. Guillard et H. Masson, 8vo, pp. 27, 200. Nancy, 1897. 13s 6d
- A fine paper in elegant extra-illustration.*
- 500 Gāndhārāna. Sanskrit Text, edited by R. Bhattacharya, 8vo, pp. 237. Calcutta. 2s
- 501 Gāṇapāthi. — Atharvaveda, with a Bhāṣya, edited in Sanskrit by Ishanapada, Second Edition, 8vo, 8vo, pp. 22, 11, 18th. Poona, 1890. 7s 6d
- 502 Gāharāṇavallī. — A Collection of Gāharā's Poetic Gems, with Commentary, edited by V. J. Srinivasa Murthy, Sanskrit Text, oblong folio, pp. 134. Benares, 1934. 6s
- 503 Gāṇḍhārā. — A House in Prāsa: the Gāṇḍhārā House, by Jagannatha, with Commentary in Sanskrit, oblong folio, 22 leaves. Bombay, 1883. 2s 6d
- 504 Gāṇḍhārā. — A Treatise on Astronomy, by Bhattacharya, Sanskrit Text, edited by J. Vaidyanātha, 8vo, pp. 108. Calcutta, 1891. 1s 6d
- 505 Gāṇḍhārā. — A Series of Stories about Krishna, his Prāsa and his Adventures, Sanskrit Text, oblong folio, 18th, oblong. Calcutta, 1877. 7s 6d
- 506 — The same, in Sanskrit, 18th, oblong, 22 leaves. Bombay, 1881. 10s 6d
- 507 Gāṇḍhārā. — A Treatise on Rāsa Yoga, Sanskrit Text, with English Translation by S. C. Vaidya, 12mo, pp. xiv, 32, 47, 18th. Bombay, 1895. 2s 6d
- 508 Gāṇḍhārā. — A Lyric Drama, by Jagannātha, in Sanskrit, with Maṇḍali Commentary, 8vo, 8vo, pp. 77, with 24 illustrations. Bombay, 1890. 1s 6d
- 509 — Sanskrit Text, with Latin Notes and Translations by C. Lassen, 8vo, pp. xiv, 142, 18th. Bonn, 1828. 7s 6d
- 510 Gāṇḍhārā. — Sanskrit Text, in Roman characters, edited by F. Kausa, 8vo, pp. 32. 1891. 2s 6d
- 511 Gāṇḍhārā. — Sanskrit Text, oblong folio, 104 leaves. Bombay. 18th 6d
- 512 Gāṇḍhārā. — A Treatise on Astronomy, by Bhattacharya, 8vo, pp. xiv, 188, cloth. Calcutta, 1891. 2s
- 513 Gāṇḍhārā. — A Treatise on Astronomy, with Commentary, by Gāṇḍhārā, in Sanskrit, oblong folio. Bombay, 1883. 2s

- 979 **Kalidasa.**—*Kalidasa, a Sanskrit Historical Poem*, edited in Sanskrit by Jagadisa Bakla, 8vo, pp. 168. Calcutta, 1878. 2s 6d
- 980 ——— *Kalidasa, Sanskrit Text*, with Commentary and Latin Translations and Notes by F. Bussy, 4to, pp. 131; together with *Asvinda's Urvuśa*, Sanskrit Text, with Latin Notes and Translation by R. Lenz, 4to, pp. 240, full calf. Berlin, 1830/33. 5s
- 980* ——— The same, without Orinal. 1838. 4s
- 981 ——— *Panchajanya Bhaskaravam, a Poem*, with an old Commentary by Vidyavagira, Sanskrit Text, 8vo, pp. 65. Calcutta, 1874. 2s
- 982 ——— *Raghavansa, Sanskrit Text*, with Latin Translation by A. F. Stenier, 4to, pp. x, 174, 173. 1842 (H.F.F.). 14s
- 983 ——— *Raghavansa, with Mallinatha's Commentary*, edited Srinivasan, Sanskrit Text, oblong folio, 102 leaves. Bombay, 1902. 9s
- 984 ——— *Raghavansa, with Mallinatha's Commentary*, Sanskrit Text, oblong folio. Bombay, 1878. 14s
- 985 ——— *Raghavansa, with Mallinatha's Commentary*, Sanskrit Text, edited, with Notes, by Shashir P. Pandit, 3 vols. Bombay, 1879-82. 5s
Bombay Lib. Vol. 2, p. 12.
- 986 ——— *Raghavansa, with Mallinatha's Commentary*, Sargos 3 to 8, 9, 11, oblong folio. Poona, 1845-49. 5s
All the Sargos were published separately.
- 987 ——— *Rita Ratna, or Assemblage of Sonnets*, translated into English by E. Jeyati, 8vo, pp. vii, 58, cloth. 1867. 5s 6d
- 988 ——— *Ritamanjari, with Commentary*, by Vidyavagira, Sanskrit Text, 8vo, pp. 58. Calcutta, 1872. 2s 6d
- 989 ——— *Sakuntala, Sanskrit Text*, with German Notes and Translation by O. Haeffling, large 8vo, pp. xiv, 224, 117. Bonn, 1848. (pub. 184) 10s
- 990 ——— *Sakuntala, or the Fatal Ring*, an Indian Drama, translated by W. Jones, 8vo, pp. 130, cloth. 1870. 4s
- 991 ——— *La Reconnaissance de Sakuntala*, Traduit du Sanskrit, 8vo, pp. xiv, 188, cloth. Paris, 1867. 2s
- 992 ——— *Vikramorvasi, a Drama*, edited in Sanskrit by M. Williams, 8vo, pp. 76, tale. Harford, 1842. 3s
- 993 ——— *Vikramorvasi, a Drama in Five Acts*, edited in English, with Commentary, by Vidyavagira, 8vo, pp. 148. Calcutta, 1873. 4s
- 994 **Kapila.**—*Madhya Aphorisms*, with *Himavatya Siddhanta* from the Commentaries, Sanskrit Text and English Translation, Sanskrit by J. R. Balla-krishna, 8vo, pp. vii, 164, cloth. 1885 (P.O.S.). (pub. 186) 12s
- 995 **Karmavipaka.** a Work on Sin and their Expiation, by Satrajit, in Sanskrit, oblong folio, 58 leaves. Bombay, 1878. 5s
- 996 **Kashmir Series of Texts and Studies**, edited by J. C. Chatterji: Vol. I. The *Śaiva Sūtra Vimarśini*: being the *Sūtra* of Vam. Gupta, with the Commentary by Kṛṣṇa-śa, with an English Introduction, 8vo, pp. 310, cloth. 1911. 4s
- 996* ——— The same, Vol. III, The *Pratyakṣīya Hṛdaya*, being a Summary of the Doctrines of the Advaita Śaiva Philosophy of Kashmir, by Kṛṣṇaśa, with an English Preface, 8vo, pp. 74, cloth. Calcutta, 1911. 2s
- 997 **Kathakosa, or Treasury of Stories**, translated from Sanskrit MSS. by C. H. Tawney, 8vo, pp. 23, 280, cloth. 1897. 10s
- 998 **Kathakosumamānjari.**—A Treasury of Moral Stories, by S. V. Basiri, Part I. (all bound), in Sanskrit, 8vo, pp. 100. Serampore, 1888. 2s 6d
- 999 **Katha Sarit Sagara, or Ocean of the Stories.** Stories, translated from the Sanskrit by C. H. Tawney, with Index, in 12 parts, roy. 8vo. Calcutta, 1890-87. 23 10s
Bibliotheca Indica, Seram.
- 1000 **Katyayana Śrauta Sūtra**, with Commentary by Karkandeya, in Sanskrit, Parts 1 to 10, 8vo. Bombay, 1863-61. 22 2s
Chandrasekhar S.S.
- 1001 **Kaustitaki Brahmana**, Sanskrit Text, edited by R. Lhuissier, 8vo, pp. vii, 162. Paris, 1837. (pub. 164) 5s
The German translation has not been issued.
- 1002 **Kaushitaki Brahmana Upani-śadā**, with the Commentary of Sankarānanda, Sanskrit Text, with English Translation by E. R. Cowell, in 2 parts. Calcutta (Bibl. Ind.), 1861. 10s
Seraam.
- 1003 **Harvyadiptika.**—A Manual of Sanskrit Grammar, in Sanskrit, with a short Account, in English, of the Rise, Progress, and Decline of Sanskrit Poetry, by K. Ok. Vidyavagira, edited, with Commentary, by J. Vidyavagira, 8vo, pp. 184, 18. Calcutta, 1866. 3s

- 1002 *Mahān Batahām*, *Palata Vanda Batahām* *Boud Batahām*, *Māndasmita Batahām*, Sanskrit Text, edited by Vidyamangala, 8vo, pp. 90. Calcutta, 1874. 2s 6d
- 1003 *Manava Dharmā Sastra* (Laws of Manu) The Commentary of Govindakṛṣṇa, edited, with Notes in Sanskrit, by V. N. Mandlik, 4to, pp. 174, Ind. Bombay, 1885. 5s
- 1004 *Mandukya-Upanishad*, with Gaṇḍapada's *Kaṭhikā* and the *Shākhya* of Śaṅkara, translated into English by D. V. Redi, roy. 8vo, pp. 48, 187, r, Ind. Bombay, 1894. 2s 6d
- 1005 *Mantrabrahmaṇḍa*, *As. I.* *Prapadika*, Sanskrit Text (Roman characters), with a German Translation and Notes and Introduction by H. Stimmer, 8vo, pp. xxiv, 32. Halle, 1904. 2s 6d
- 1006 *Mantrapadāṭha*, or the Prayer Book of the *Āpastambīya*, edited by Wiesner, Vol. I., Sanskrit Text, 4to, pp. 30, 100. Oxford, 1897 (pub. 1898). 5s
Vol. II., the Translation is not yet published.—*See* *Āpastambīya* *Upan.*
- 1007 *Manu*—*Laws of Manu*, with the Commentary of Kulluka Bhāṭṭa, edited by P. Haryagriva, Sanskrit Text in Telugu characters, 3 vols in one, 4to, Ind. Madras, 1864. 10s
- 1008 ——— *The Ordinances of Manu*, translated from the Sanskrit by A. C. Burnell, completed by E. W. Hopkins, 8vo, pp. 62, 403, cloth. 1894. 10s
Author's O.S.
- 1009 ——— *The Laws of Manu*, translated with Extracts from seven Commentaries by G. Bühler, 8vo, pp. 128, 680, half cloth. Oxford, 1898. 22 3s
Second Edition of the First Vol. by: Text only.
- 1010 *Marhadeva Purāṇa*, translated into English, with copious Notes, by F. E. Farghies, in 6 Parts, as usual, 8vo. Calcutta, 1855-1858 (*Ind. Ind.*) 41 2s
- 1011 *Mīmāṃsābhāṣya*, by Bhāṭṭa. *Shābharā*, in Sanskrit, 8vo, pp. 182. Bombay, 1902. 5s
Chandrakāya S.S.
- 1012 *Mīmāṃsā Nyāyaprakāśa*, Sanskrit Text, oblong folio, 34 leaves. Bombay. 3s 6d
- 1013 *Mīmāṃsā Sūtra Vartika*, by Kāmādhya Bhāṭṭa, with the Commentary by P. G. Meena, edited by E. G. Tallage, 10 parts, in Sanskrit, Bombay, 1906-10. 22s
Chandrakāya Sanskrit S.
- 1014 *Muhurtasāntamant*, or *Castellations* favorable for the performance of Religious Ceremonies, by Rama, in Sanskrit, oblong folio, 187 leaves. Bombay, 1897. 5s
- 1015 *Muhurta Chintamant*, a Work on Castellations favorable for the Performance of Religious Ceremonies, Sanskrit Text, oblong folio, 189 leaves. Bombay, 1899. 5s
- 1016 *Muir (J.) Original Sanskrit Texts on the Origin and Progress of the Religious and Institutions of India*, Part I., 8vo, pp. 12, 204, cloth. 1886. 10s
The Mythical and Legendary Accounts of Castellations.
- 1017 ——— *The same*, Part IV., 8vo, pp. xi, 437, cloth. 1893. 10s
This volume contains Catalogues of the Vedic and the more commentaries of the Indian Deities.
- 1018 ——— *Religious and Moral Sentiments* extracted from Sanskrit Writers, with exact Translation in French, 8vo, pp. 129, cloth. 1873. 2s
- 1019 ——— *Mutual Translations from Sanskrit Writers*, with Introduction, many French Versions, &c., 8vo, pp. 44, 578, cloth. 1879 (*P.O.S.*) (pub. 1881) 10s 6d
- 1020 *Nagajñāna*. — *The Twilights-dawn*, Sanskrit Text, with various Readings, English Translation and Notes, by F. Kellhorn, 2 parts in 4 vols, 8vo. Bombay, 1898-74. 12s
- 1021 *Nalopakhyaṇam*, or the Tale of Nala containing the Sanskrit Text in Roman characters, with Vocabulary, and a Sketch of Sanskrit Grammar, by Th. Garret, 8vo, pp. 154, cloth. Cambridge, 1892. 7s 6d
- 1022 *Nalopakhyaṇam*.—*The Last and Kingly Nala*. *Ernest Lambach* & *Aufzug* in Sanskrit, Historical Text, with full notes in German and Sanskrit-German Vocabulary by H. C. Kellner, 8vo, pp. 202. Leipzig, 1895. 5s
- 1023 *Narada Pañcharatna* (The Sanskrit Text, edited by E. M. Banerjee, 4 parts (complete), roy. 8vo. Calcutta, 1881-85. 22s
Shillabharā Vaidya—Cin. of gem.
- 1024 *Narayana Saṃgraha*, or *Rules in Ritualistic Subjects*, extracted from the *Sāstra*, oblong folio, 48 leaves. Bombay, 1895. 2s
- 1025 *Nīlprakāśika*, ascribed to Yāgyavalkya, Sanskrit Text, with partial translation into English by G. Oppert, 8vo, pp. 83. Madras, 1882. 4s
Includes an excellent translation of the contents of the Indian Army.

- 1004 **Bhāskaraṭīa**—*Tījha*: a work on Astrology, consisting of Three Sections: the *Braṇḍa*, *Varāha* and *Prasāda* *Tājā*, with Commentary, oblong folio, 64, 21 leaves. *Bombay*, 1865 12 6d
- 1005 ——— The same, *Saṃpāda* *Tājā*, with Commentary. *Bombay*, 1865 3s
- 1006 **Kṛishṇa** *Tapaṇī* (The) of the *Aṣṭakra* *Veda*, with the Commentary of *Baṅkara* *Acharya*, edited by B. *Tacharata*, Sanskrit Text, 2 parts, 8vo. Calcutta, 1870-71 15s
- Bibliothèque Indique*. Out of print.
- 1007 **Nyāya** *Nākarandha*: a Treatise on Vedānta Philosophy, by A. B. *Shastri* *Kaṭharya*, in Sanskrit, Parts I to 4. *Bombay*, 1911-7 10s
- Chetana* 5-8
- 1008 **Nyāya** *Prakāśa*, Sanskrit Text, oblong folio, 13 leaves. *Bombay* 3s
- 1009 **Nyāyaratnamālā**, by *Pandit* P. B. *Mishra*, Sanskrit Text, 1 part, 8vo. *Bombay*, 1900 3s
- Chetana* 2-2
- 1010 **Nyāyavāda**.—A Commentary on *Tantravārika*, by *Saṃudra* *Bhāṭa*, in Sanskrit, Parts 1 to 10, 8vo. *Bombay*, 1903-9 41 12s
- Chetana* 2-2
- 1011 **Nyāyavāda**: the Eastern Jain work on Pure Logic, by B. B. *Shastri*, Sanskrit Text and Commentary, edited, with notes and English translation, by B. C. *Vidyābhāṣa*, 8vo. 8vo, pp. 311. Calcutta, 1907 3s 6d
- 1012 **Padavākya** *Ratnakara*, Sanskrit Text, oblong folio, 113 leaves. *Bombay* (Samb.), 1902 3s
- 1013 **Panchadupikavivaraṇa** of *Prakāśanātha*, with extracts from the *Tatvadrūpana* and *Bhāṣya*, edited by K. *Bhagavatī*, Sanskrit Text, 8vo. 8vo, pp. 215. *Bombay*, 1900 3s
- Vidyābhāṣa* 2-2; No. 1
- 1014 **Panchadupikā**: the well-known work on Vedānta Philosophy, by *Madhva* *acharya*, with a Commentary by *Ramakrishna*, in Sanskrit, oblong folio, 133 leaves. *Bombay*, 1881 3s
- 1015 ——— The same, another edition. *Bombay*, 1882 7s 6d
- 1016 ——— of *Vidyābhāṣa*, Sanskrit Text, with English Translation, explanatory notes and summary of each chapter, by M. B. *Das* and S. *Aiyar*, 8vo, pp. 422, cloth. *Calcutta*, 1912 10s
- 1017 **Parījatamaṇḍalī** by *Vijayasi*, composed about a.d. 1513, by *Madana*, Sanskrit Text, with Introduction by E. *Halsted*, 8vo, pp. vi, 28. 1906 3s
- 1018 **Pañchasiṅghantika**.—The Astronomical Work of *Varāha* *Mihira*, Sanskrit Text, with an original Commentary in Sanskrit, and an English Translation, and Introduction by G. *Thibaut* and M. *Radhakanta*, 8vo, pp. 21, 171, 105, cloth. *Bombay*, 1882 10s
- Bibliothèque Indique*.
- 1019 **Pañcha** *Tājā*, on the same name, *Fabian* de *Hindus* *Vichant* *Varāha*, *Avantura* de *Parmāra*, et autres notes, Traduite de Sanskrit par J. A. *Bernier*, 8vo, pp. xvi, 418. Paris, 1825 15s 6d
- Bibliothèque Indique* of the same name and contents of the *Bibliothèque*.
- 1020 **Pandit** (The), a Monthly Publication of the *Bombay* *Gilliga*, devoted to Sanskrit Literature, N.S. Vol. II, and III, in parts, 8vo. *Bombay*, Jan., 1877, to May, 1878 3s 6d
- 1021 **Parvati** *Parinaya*, a Sanskrit Drama, edited in Sanskrit, with an Introduction and Notes by *Krishna* *macharya*, 8vo, pp. 8, 11, 71. *Calcutta*, 1906 3s
- 1022 **Patānjali** *Darśana*, or the Aphorisms of Theistic Philosophy, with *Yogabha* *Śaṅkara* *Sanskrit* Text, 8vo, pp. 200, vii, 161. *Bombay*, 1909 3s
- 1023 **Parasara** *Dharma* *Saṃhitā*, or *Parasara* *Smṛiti*, with the Commentary of *Soyana* *Madhavanarya*, Sanskrit Text, with various Readings, Critical Notes in English, Index, Appendix, &c., by *Jitendra* *purkar*, Vol. I, in 2 parts, 8vo. *Bombay*, 1893 15s
- Bombay* C.S. No. 1, 2.
- 1024 **Patānjali**.—The *Yogabha* *Madhavanarya*, Sanskrit Text, with various Readings, edited by Y. *Śaṅkara*, 3 vols, in 2 parts, 8vo. *Bombay*, 1890-92 41 15s
- Vol. I is the only one of which the second edition was published.
- 1025 ——— The *Yoga* *Sūtra*, Translation, from the Sanskrit, with Introduction, Appendix, and Notes, 8vo, pp. viii, 92, vii, 161. *Bombay*, 1890 3s 6d
- 1026 **Pradīpodyotī**. Part I, Sanskrit Text, oblong 8vo, 200 leaves. *Bombay*, 1874 3s 6d
- 1027 **Prājñāpārasamgraha**, by *Gaṇa* *śaṅkara*, in Sanskrit, oblong folio 15s
- 1028 **Prāmaṇyavārtikā** *lokaleśikara*, Jain-philosophy. Treatise, in Sanskrit, by *Vaṭṭa* *śaṅkara* *Śaṅkara*, 8vo, pp. 138. *Bombay*, 1904 3s 6d
- 1029 **Prema** *Sagar* (Ocean of Love), Traduit de Sanskrit par E. *Lamotte*, 8vo, pp. 10, 240. Paris, 1892 7s 6d

- 1059 **Prayogaratna:** an Exposition of the Saṁskṛta, and other Domestic Religious Ceremonies, by Narayana Bhatta, in Sanskrit, oblong folio, 88 leaves. Bombay, 1801. 3s
- 1060 **Purusha Suktam,** with the Bhāṣya of Muṇḍakopaniṣad, Second Edition, corrected, 8vo, pp. ii, 14, 16. Poona, 1890. 1s
- 1061 **Purnahottamamahatmya** (Śrī-bhāṣāṇḍīya Purnā), in Sanskrit, oblong folio, 71 leaves. Bombay, 1886. 2s 6d
- On the Revivification of Culture.
- 1062 **Raja Radhakanta Deva.**—The *Sakadāyopaniṣad*, republished by H. Upadhyāy, Dacca, Complete Edition, 4to. Calcutta, 1874. 22 10s
- (In Sanskrit) but in Bengali literature.
- 1063 ——— The *Sakadāyopaniṣad*, New Edition, in the Banāri or Duvāngari character, 8vo, 4to. Vol. I, in 10 parts; Vol. II, in 17 parts; Vol. III, in 22 parts (all issued). Calcutta, 1888. 25 3s
- 1064 **Rajataranginī**, by Kāṣhā, or Kings of Kashmir, translated from the Sanskrit, by J. Chunder Dutt, Vols. I and III, 8mo. Calcutta, 1879-80. 2s
- 1065 **Kāṣhā's Rajataranginī**, or Chronicle of the Kings of Kashmir, translated from the Sanskrit, with Commentary and Introduction, by M. A. Stein, Vol. I, (all issued of this edition), 4to, pp. 304, with maps, &c. 1898. Privately printed. 22s
- 1066 **Ramavarmacharya**, or Hova Sacrifice of Rama: an Epistle from the Fourth Root of the Padma-purāṇa, oblong folio, 139 leaves. Bombay, 1857. 6s
- 1067 **Ramayana Balakanda**, Canon I. XIII, with the Commentary of Ramaṇja, edited by Vidyānagara, 8vo, pp. 118. Calcutta, 1874. 2s 6d
- 1068 **Rasaratnasamucchaya**.—A Compilation of the Treasure of Medical Preparations containing Mercury, by Vagbhataśaṅkara, edited by Pundit Dapata, in Sanskrit, 8vo, pp. xi, 302, 20, with plates. Poona, 1890. 10s
- Annotated by S. H. S.
- 1069 **Rognand (P.) La Métrique de Bharata.** Texte sanscrit de 3 chapitres du Nāṭya-Cakra, with a French Translation, 4to, pp. 70. Paris, 1890. 3s
- 1070 **Rig Veda Saṁhitā.**—The Sacred Hymns of the Brāhmaṇa: together with the Commentary of Sayanaśaṅkara, edited in Sanskrit by Max Müller, with a long Introduction, Vol. IV., 4to, pp. 84, 82, 428, cloth. 1892. 15s
- 1071 **Rig Veda.**—The Hymns of the Rig Veda, in the Saṁhitā and Pada Texts, republished from the Edition prepared by F. Max Müller, Second Edition, Sanskrit Text, 2 vols. London, 1877. (price 32s) 15s
- 1072 ——— The Hymns of the Rig Veda, in the Pada Text, edited by Max Müller, republished from the edition prepared, 8vo, pp. viii, 426, 414. London, 1877. 9s
- 1073 ——— Hymns from the Rig Veda, edited, with Sayana's Commentary, Sanskrit Text, with Notes and a Translation, by P. Peterson, 8vo, pp. 325. Bombay, 1888. 6s
- Bombay E.L. No. 34.
- 1074 ——— The Hymns of the Rig Veda: Saṁhitā and Pada Texts, the first Maṇḍala, edited in Sanskrit by Max Müller, 4to, pp. 391. Leipzig, 1870. 2s 6d
- 1075 **Rig-Veda Saṁhitā.**—The First and Second Aśṭakhyas of the First Aśṭaka, with Notes and Explanations and an Introductory Essay on the Study of the Veda, by S. M. Banerjee, 8vo, pp. xxi, 124. Calcutta, 1877. 2s 6d
- 1076 ——— A Collection of the Ancient Hindu Hymns, translated from the Sanskrit by H. H. Wilson, Vol. III, (containing the third and fourth Aśṭakas or Books), 8vo, pp. viii, 324. London, 1851. 10s
- 1077 ——— The Sacred Hymns of the Brāhmaṇa, translated and explained, Vol. I. (all issued); Hymns on the Maruts or the Storm Gods, 8vo, pp. 132, 225, cloth. 1892. 12s 6d
- 1078 ——— First Book, Sanskrit Text, with Latin Translation, by F. Rosen, 4to, pp. vii, 302, 87, cloth. 1828 (C.T.P.). 12s
- 1079 **Rig-Veda**, or Livre des Hymnes. Traduction de A. Langlois. Avec introduction sur le poème hymique de l'Inde, 8vo, pp. 611, cloth. Paris, 1870. 3s
- 1080 ——— *Subhāṣya* under the Rigveda, liberated von E. Geldner and A. Koenig, 8vo, pp. xiv, 176, cloth. 1875. 2s
- With Karl Hoff's autograph.
- 1081 ——— The Thricefold Science, the first 7 Anuvākas of the Rig Veda, Sanskrit Text and English Translation, 4to, folio. Bombay, 1887. 3s
- 1082 **Roy (H.)** Translation of several Principal Books, Pūrāṇas, and Texts of the Veda, Second Edition, 8vo, pp. viii, 282, cloth. 1892. 3s
- Translating from the Sanskrit.

- 1103 **Rajya Sammohana**, his English Works, edited by J. C. Ghose, Vol. I., 4vo, pp. cx, 498, cloth. Calcutta, 1885 7s 6d
Translations from the Sanskrit, and Essays on Hinduism.
- 1104 **Rudradhyaya**, with the Bhāṣya by Madhvacarya and R. Bhaskara, Second Edition, revised, 8vo, pp. 258, fols. Poona, 1900 4s 6d
Commentary S.S., Vol. 4.
- 1105 **Sabdasamudra Bhasinidha**, by M. Tarkatana, a Sanskrit-Bengali Dictionary, in Bengali characters, Part I., comprising the words beginning with vowels, &c. Calcutta, 1872 8s
- 1106 **Sabdasamudra**, with the Commentary of Bhairavacharya, Sanskrit Text, oblong fols, 429 leaves. Benares, 1868 3s
- 1107 **Sacred Laws of the Aryas**, as taught in the Schools of Apastamba, Gautama, Vasishtha and Baudhiyana, translated by G. Bühler, 2 vols, 8vo, cloth. Oxford, 1879-82 18s
Sacred Books of the East, Vol. 4 and 5.
- 1108 **Saddarshanam Chintanika**, or Studies in Indian Philosophy, a Monthly Publication dealing and explaining the Aphorisms of the six Schools of Indian Philosophy, Sanskrit Text, with translations into Marathi and English, 6 vols, 8vo, cloth. Poona, 1877 42s 6d
- 1109 **Sahitya Darpana (The)**, or Mirror of Composition, a treatise on Literary Criticism, by V. Kaviraja, Sanskrit Text, revised by N. Bose, with an English Translation by J. H. Ballarman, 8vo, cloth. Calcutta, 1881 2½s
Bibliotheca Indica. Vol. X. Out of print and very scarce.
- 1110 **Sahityasara**, a Work on Sanskrit Rhetoric, by Achyuta Sarma, with the Commentary, Sanskrit Text, 2 parts. Bombay, 1880 5s
- 1111 **Sahridayapanda**, by Krishnamanda, Cantos 1 to 6, with Commentary by Sankaragocharier, Sanskrit Text, 12mo, pp. 188. Srirangam, 1867 5s
- 1112 **Sahyadri Khanda**, or the Khanda Purana, a Mythological, Historical and Geographical Account of Western India. First Edition of the Sanskrit Text, with various readings, by G. Gersonida Chandra, 8vo, pp. 44, 378. Bombay, 1877 (p. 218) 10s 6d
- 1113 **Saivandhakana**, a Collection of Passages on Saiva Worship, compiled from the Purana, Sanskrit Text, oblong fols, 51 leaves. Bombay, 1866 3s 6d
- 1114 **Sama Veda**.—Sankhya, translated from the Sanskrit by J. Horrocks, 8vo, pp. xv, 282, cloth. 1849 (O.P.F.) 10s
- 1115 ——— **Die Hymnen des Sama Veda**, Sanskrit Text, with Notes in German, by Th. Buehly, 8vo, pp. 280. Leipzig, 1848 6s
- 1116 **Sankhya Karika**, or Memorial Verses on the Sankhya Philosophy, by Iswara Krishna, translated from the Sanskrit by H. T. Colebrooke; also the Bhāṣya, or Commentary of Gaṅgopada, translated by H. H. Wilson, 4to, pp. xiv, 194, 68. 1857 (O.P.F.) 16s
- 1117 **Sankhya pravanana-Chakya**.—Tijuan Bhishe's Commentary on the Sankhya-sutra, translated from the Sanskrit into German, and with notes by H. Götze, 8vo, pp. xiv, 778. Leipzig, 1860 6s
- 1118 **Samaharakausutibha**, a Work on Religious Ceremonies, by Ananta Deva, Sanskrit Text, oblong fols, 327 leaves. Bombay, 1860 7s
- 1119 **Sangeetaditiya**, by Shama Aditya-ranji, Prof. of Music, Sanskrit Text, edited with Notes by his Son, 8vo, pp. 165, viii, with some illustrations, cloth. Bombay, 1890 8s
- 1120 **Sankhyayanasgrihya Sangraha**, by Vasudeva, in Sanskrit, 8vo. Benares 18. Revised, 1906 2s 6d
- 1121 **Sanskrit Baitus Mala**, by Gopinath Dikshiti, Sanskrit Text, 2 vols, 8vo, fols. Poona, 1880 24s
Antiquarian Sanskrit 1.
- 1122 ——— by Gopinath Bhate Oak, in Sanskrit, Parts I and II (ed.), edited by R. K. Shastri, 8vo, pp. 320. Benares, 1888 5s
Chandrabhakti S.S.
- 1123 **Santirana**.—A Work on Propitiatory Sacrifices and Ceremonies by Dinkara Bhate, Sanskrit Text, oblong fols, 167 leaves. Bombay, 1862 6s
- 1124 **Sapta-Shati (The)**, or Chandi-Paṭi, being a Portion of the Markandeya Purāṇa, translated from the Sanskrit into English, with Explanatory Notes by Ramkrishna, 8vo, pp. xii, 44, vii, with 18 photographic illustrations. Bombay, 1866 5s
- 1125 **Sarvangadhara Samita**, a Treatise on Medicine, in Sanskrit, edited by Vidyasagaram, 8vo, pp. 308. Calcutta, 1874 4s 6d
- 1126 **Sharpanchastika**.—A Treatise on Divination, in Sanskrit, oblong fols, 36 leaves. Bombay, 1864 2s 6d

- 1127 *Sarvasaṅkṣarapadāṭhātī*. — A Manual of Nūlligāṇa Rites, by Bhaṭṭa-
nanda Kavirāṇa, in Sanskrit (Sams-
kṣaṇa-Siddhānta—Various Commentaries),
oldeng folio, pp. 384. Calcutta 10s 6d
The Sanskrit is in English characters.
- 1128 *Saṅgā Purāṇa*, by Arināṇi Tyāga,
edited by Sankarī by Pandit Lala, rev.
8vo, pp. viii, 242, 243. Poona, 1899
7s 6d
Amsterdam S.S., No. 11.
- 1129 *Schroeter J. R.* *Paśāṅkavali*, an
mūlīkha Wārāṇasī, Sanskrit Text,
in Roman characters, with Notes and
a German Introduction, 8vo, pp. xvii,
38. Bonn, 1900 2s 6d
- 1130 *Shabdakoṣṭha*, by Pandit H.
Indra, edited and revised by R. K.
Shastri, 16 parts, 8vo, pp. 1001.
Bombay, 1909-10 2s
Christiana S.S.
- 1131 *Śrāddha Vīṇā*, in Sanskrit,
folio, 70 leaves. Bombay, 1901 8s
- 1132 *Siddhahemacandra*: being Hema-
candra's Sanskrit Grammar, in Sanskrit,
16mo, pp. 143. Bombay, 1903 2s 6d
- 1133 *Siddhanta Kāmādī*, by Bhāṭṭa-
pāṇinī, a Commentary to Pāṇinī's
Grammar, Sanskrit Text, 8vo, 224
leaves, First Edition. Calcutta, 1817
10s
- 1134 *Sinhanta Mahatmya*, Sanskrit
Text, oblong folio, 21 leaves. Bombay,
1909 2s
- 1135 *Siva Gīta*, with Commentary of
Sarasvatī, Part I. (all), Sanskrit Text,
8vo, pp. 61. Aṅgāra, 1900 1s 6d
- 1136 *Soma Dava*.—The Golden Town, and
other Tales, translated from his Katha
Saraṅga, by L. D. Barnett, 8vo,
pp. 11, 100, cloth. 1908 2s 6d
- 1137 *Specimen der Nagadhamakāṇa*.
—Sanskrit (Romanized) Text, with
Notes and Sanskrit-German Glossary,
by F. Boudier, 8vo, pp. 54. Berlin,
1881 2s 6d
- 1138 *Sarvaṇa Nāṇamahatmya*, in Sans-
krit, oblong folio, 47 leaves. Bombay,
1900 2s
- 1139 *Sāhasthāvali*, of Vallabhadra,
Sanskrit Text, with English Introduc-
tion and Notes, by F. Peterson, 8vo,
pp. ix, 141, 142, 104. Bombay, 1898 10s
Christiana S.S., No. 11.
- 1140 *Suddhadvaitamartanda*, by Śa-
māṇi Śrī Gopālakṣaṇī, with Commentary,
edited by Kāṇa Gopālakṣaṇī, Sanskrit
Text, 8vo, pp. 44. Bombay, 1908 2s 6d
Christiana S.S.
- 1141 *Sudrakamalakara*: a Work on the
Dances of the Sūtra Caste, by Kama-
lakara Bhāṭṭa, Sanskrit Text, oblong
folio, 70 leaves. Bombay, 1878 5s
- 1142 *Sūri* (Pandit M. L.) *Jaṭhi Sam-
rajyā*, the Imperial Delhi: a
Sanskrit Drama, with an English
Introduction, 8vo, pp. xi, 78, and a
Vocabulary, cloth. Madras, 1912 4s
- 1143 *Suryagandanga Sūtra*, in San-
skrit, with an extensive Commentary
in Maithilī, 16mo, pp. 1030. Sonbāt
(Sant), 1906 2s 15d
- 1144 *Syādwāda-maṅjarī*, by Mallikarjuna,
with Commentary of Hemachandra,
edited by D. Lal Bhowmik, Sanskrit
Text, 8vo, pp. 220. Banarās, 1900 1s
Christiana S.S.
- 1145 *Taittiriya Aranyaka of the Black
Yajurveda*, with the Commentary of
Śaṅkara, edited by H. N. Apte,
in Sanskrit, 2 vols., 8vo, 8vo, 16mo,
Poona, 1903 15s
Amsterdam S.S., No. 11.
- 1146 *Taittiriya Brahmana of the
Black Yajur Veda*, with a Commentary
of Śaṅkara, edited by H. N. Apte,
Sanskrit Text, 2 vols., 8vo, 8vo,
16mo, Poona, 1903 25s
Amsterdam S.S., No. 11.
- 1147 *Taittiriya-Saṁhitā*, with Pādapāṭha
and Śaṅkara's *Bhāṣya*, Sanskrit
Text, edited by K. Bhatti Agras, Vol.
VI., 8vo, 8vo, 16mo. Poona, 1903 15s
The other vols. can be supplied. Amsterdam
S.S., No. 11.
- 1148 *Taittiriya and Aitareya Upani-
shads*, with the Commentary of
Śaṅkara Acharya and the Gīṇa of
Śaṅkara Gīṇa, and the Hymnomantra
Upanishad, Sanskrit Text, edited by
K. Bhatti, 8vo, pp. xi, 172, half calf.
Calcutta (N.M. Ind.), 1900 2s
- 1149 *Taittiriyaopaniṣad*, with the *Bhā-
ṣya* of Śaṅkara Acharya and its Com-
mentary, by Anandajanya, edited by
Isamparkar, 8vo, 8vo, 16mo. Poona,
1900 2s
Amsterdam S.S., No. 11.
- 1150 *Taittiriya Upanishad*, with the
Commentaries of Śaṅkara Acharya, and
others, translated from the Sanskrit by
A. M. Sastri, 8vo, pp. xiii, 191, cloth.
Mysore, 1902 2s 6d
- 1151 — With Commentaries, trans-
lated from Sanskrit by A. M. Sastri,
Part I. Introduction to the Study of
Upanishads, 8vo, pp. 72. Mysore,
1900 1s 6d

- 1188 **Tattvabodhinī**, a Commentary to the First and Second Parts of Bhāṭṭa-jīśnaka's *Śiṣṭhanta* Kāṇḍī, by Jambhadrā Bhaṇḍarī, followed by Jayakṛishṇa's *Sulabdhī*, Sanskrit Text, oblong folio. Bombay, 1882. 62
- 1189 **Tattva Cintamāni**, in Sanskrit, edited by Pandit Kamaṇḍa Tarka-Vaṅśa, 5 vols. in 30 parts, as issued, 8vo. Calcutta, 1834-1891. 22 6s
- 1190 **Thirty-two Upanishads**, with Epitomes by Narayana and Śaṅkaradeśika, edited by Pandita of the Anandashrama, 8vo. 8vo. pp. vi, 108. lds. Poona, 1887. 15s
Translation from the Sanskrit.
- 1191 **Tiruk Chintamani**, Sanskrit Text, oblong folio, 114 leaves. Bombay. 6s
- 1192 **Tookaram (R.) A Compendium of the Raja Yoga Philosophy**, comprising the Principal Treatises of Śaṅkaradeśika, and other renowned Authors, 8vo. pp. 181, lds. Bombay, 1904. 3s
Translation from the Sanskrit.
- Trivaṇḍam Sanskrit Series**, edited, with Notes in Sanskrit, by T. Govindarāya, and with Introductions in English. —
- 1193 No. 1, **The Datta of Datta**, with the Commentary *Purushahara*, 8vo. pp. vii, 8, 127, 17. Trivandrum, 1893. 2s 6d
- 1194 No. 2, **Anāśvakaśāstrabodhinī**, pp. 8. 1907. 1s
- 1195 No. 3, **Nalabhyasaya of Vyāsa**, Ellipta Sāra, pp. ii, 2, 86. 1907. 1s
- 1196 No. 4, **Śāradādhara of Nīlakantha**, Dikṣita, pp. 169. 1902. 6s
- 1197 No. 5, **The Vyāsatirika of Rājānaka Mahābhāṭṭa**, and its Commentary of Rāj. Narayana, pp. xii, 11, 128, 64, 55, 7. 1904. 7s 6d
- 1198 No. 6, **The Darśanārtha of Śaṅkaradeśika**, pp. ii, 26, 123. 1903. 3s
- 1199 No. 7, **The Brahmasūtramakāṇḍī**, by Śaṅkaradeśikācārya, Aphorisms of the Vedānta, pp. ii, 6, 164. 1903. 6s
- 1200 **Upaśikha** — De Kramapāṭha, Part I, Sanskrit, edited by G. Fortsch, 8vo. Berlin, 1884. 1s 6d
- 1201 — The same, Sanskrit, with Latin Translation and Notes, edited by G. Fortsch, 8vo. Berlin, 1884. 2s
- 1202 **Upaśikha datta Sūtra**, Sanskrit Text, with extensive Commentary, oblong folio, pp. 221, cloth. Calcutta (Bombay), 1883. 15s 6d
- 1203 **Upanishads**, translated into English by G. H. R. Mani, Vol. 1. 1906. 1s
- 1204 **Upanishads** — The Datta, a Vedāntic Periodical, in Sanskrit, devoted to the publication of Datta and Vaidya Vedānta Works, and to Discussions on such subjects, edited by R. Bhaṇḍarī, 4 vols. in 8 numbers as issued, 8vo. Calcutta, 1881-97. 22 6s
- 1205 **Uttara Nāishadha Chapter**, by Śaṅkaradeśika, with the Commentary of Narayana, edited by T. Naga, in Sanskrit, 8vo. pp. vii, 1100, cloth. Calcutta, 1888. 22 10s
- 1206 **Vachaspathi Mīmāṃsā** — The Taittiriya Kāṇḍī, Sanskrit Text, with English Translation by Gang Jha, 8vo. pp. xiii, 114, 29, lds. Bombay, 1887. 1s 6d
- 1207 **Vaidya (Vyāsa) — A Treatise on Medicine**, by Jambhadrā, with Commentary, in Sanskrit, oblong folio. Bombay, 1890. 2s 6d
- 1208 **Vakṣha Mahatmya** is portion of the Skanda Purāṇa, Sanskrit Text, 28 leaves. Bombay, 1884. 2s
- 1209 — The same, pp. 128. lds. 2s 6d
- 1210 **Valya Karasambhāṣanā**, a Grammatical Work, by Kaṇḍikāṭha, with Harivāṇḍa's Commentary, Sanskrit Text, oblong folio, 212 leaves. Bombay, 1908. 16s
- 1211 **Valmiki's Rāmāyaṇa**, in 7 Kāṇḍas, with Commentary, in Sanskrit, Kāṇḍas III to VII only, oblong folio. Bombay. 22
- Leaves 1 and 2 of Kāṇḍa III. are missing.*
- 1212 — Rāmāyaṇa, the Śaṅkara Kāṇḍī, or Fifth Book, Sanskrit Text, oblong folio, 109 leaves. Bombay. 3s
Beautiful edition, in large, clear type.
- 1213 — Rāmāyaṇa, translated into English by M. N. Datta, 7 vols. in parts, issued, as issued. Calcutta, 1883-91. 22 15s 6d
- 1214 **Vasavādātta**, of Śaṅkaradeśika, with full Commentary, edited in Sanskrit by Kṛishṇamādhava, 8vo. pp. 142. Swamigan, 1904. 2s
- 1215 **Vaśiṣṭhaśāstram** — Aphorisms on the Sacred Law of the Aṅgas as taught in the School of Vāśiṣṭha, Sanskrit Text, edited by A. Pāṇini, 8vo. pp. vi, 90. Bombay, 1883. 2s
- 1216 **Vatayayana** — Rama Sūtra (English de Yama), Treatise in Sanskrit par H. Lammerey, 8vo. 8vo. pp. xxi, 598. Paris, 1891. 10s
Out of print.

- 1181 *Vasisthi Havan Padhata*, Sanskrit Text, oblong 4to, 71 leaves. *Bombay*, 1891. 2s 6d
- 1182 *Vedānta*.—Selections from several Books of the Vedānta, translated from the original Sanskrit by Rajah R. Roy, 12mo, cloth. *Calcutta*, 1844. 2s 6d
- 1183 *Vedānta Kalpataruparimala*, of Appayādikāshin, edited by Tālanga, Sanskrit Text, roy. 8vo, pp. vi, 327. *Bombay*, 1893. 8s
Calcutta, 1893. 8s
Calcutta 1893. 8s.
- 1184 *Vedānta*, with Śrībhāṣyaṇa's Commentary and the Subhāṣinī, in Sanskrit, 4to, 27 leaves. *Bombay*, 1893. 8s
- 1185 *Vedizānāra*, a Drama, in Sanskrit, by Bhāṭṭasvayama, with Commentary, edited by Vidyāngara, 8vo, pp. 300. *Calcutta*, 1870. 4s
- 1186 ——— by Bhāṭṭa Nāṭyāra, Die Künste Kötting der Könige, a Drama in Six Acts, Sanskrit Text, with German Introduction, and Notes by J. Müller, 4to, pp. xxvi, 332. *Leipzig*, 1871 (pub. 1869). 5s
- 1187 *Vepi Sādhara Nāṭaka*, or the Finding of the Brand, a Sanskrit Drama, by Bhāṭṭa Nāṭyāra, translated into English by E. M. Tagore, 8vo, pp. 61, 72, bound in silk cloth. *Calcutta*, 1890. 4s
- 1188 *Vibhakti-yarthasūtrāya*, by Gaudīya Bhāṭṭasvayama, in Sanskrit, 4 parts. 8vo. *Bombay*, 1901-02. 15s 6d
Calcutta 1902.
- 1189 *Vidhivivāka* of Mañḍana Mītra, Sanskrit Text, 8vo, pp. 472. 12s. *Bombay*, 1904. 7s 6d
- 1190 *Vidyābhāṣan* (V.) Anuvāda-Bhāṣana, or Exercises in Translation from English into Sanskrit, 8vo, pp. vii, 64. *Calcutta*, 1863. 1s 6d
- 1191 *Yidya-vaijayaṇṭi*, a Series of Games of Books, in Sanskrit, Nos. 1 to 4, 8vo. *Bombay*, 1904. 10s
Calcutta 1904. 10s.
- 1192 *Vijñāna Bhikṣu*.—The *Yogavāra Bhikṣu*, Sanskrit Text, with English Translation by George Jha, 8vo, pp. 108, 72. 12s. *Bombay*, 1894. 2s 6d
- 1193 *Viśva Purāṇa*.—A System of Hindu Mythology and Tradition, translated from the Original Sanskrit, and Illustrated by Notes, selected chiefly from other Purāṇas, by H. H. Wilson, 4to, pp. iii, 794, half cloth. 1840 (O.P.P.). 30s
- 1194 *Viśva Sāhasranāma*, Sanskrit Text, 12mo, pp. 92. *Calcutta*, 1908. 1s
- 1195 *Viśvanāṣasāhasranāma* (from the Bhāgavat Gīta), Invocations of Viśvaṇa under 1,000 different forms of his name, oblong folio, 80 leaves. *Poona*, 1893. 8s
- 1196 *Viśva-sūtrī*.—The Institutes of Viśvaṇa, translated by J. Jolly, 8vo, pp. 37, 318, cloth. *Calcutta*, 1893. 10s
Second Series of the East. Vol. 2.
- 1197 *Vivaraṇṭha Dvāitasaṁgraha*.—The *Vivaraṇṭha*, or *Vivaraṇṭha*: a work on Religious Views and Duties, compiled chiefly from the Purāṇas, oblong 4to, 117 leaves. *Bombay*, 1893. 2s 6d
- 1198 *Vopadeva*.—Magdhakṣha, Sanskrit Text, edited with German Notes by Q. Rottling, 8vo, pp. xiii, 445. *St. P.*, 1847. 6s
- 1199 *Vratadhyaṇa Kāṇḍa*, Sanskrit Text, oblong folio, 48 leaves. *Kanpur*. 2s
- 1200 *Vyūtpattivāda* by Gaudīya Bhāṭṭa, in Sanskrit, oblong folio, 71 leaves. *Bombay*. 8s
- 1201 *Wilkins* (Ch.) The Story of Daśakṛmāṇa and Sakuntala, translated from the Mahābhārata, 8vo, pp. 115. 1799. 5s
- 1202 *Wilson* (H. H.) Select Specimens of the Theatre of the Hindus, translated from the Sanskrit, Vol. II., roy. 8vo, pp. 318, cloth. 1835. 10s 6d
The volume contains: Moha and Madhava—Māta Kāṇḍa—Pāṇḍava, &c.
- 1203 *Wortham* (Rev. H. R.) Three Translations from Sanskrit Works, 8vo, pp. 54, 35, 12, cloth. *London*, &c. 7s
Is Three Parts: 1. Manu's Laws—Hindu's Mathematics—2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000.

PART XIX.

PALI GRAMMARS AND DICTIONARIES.

PHILOLOGY.

- 1206 Aiwla (Ana.) *Descriptive Catalogue of Sanskrit, Pali, and Singhalese Literary Works of Ceylon*, Vol. I. (2nd ed.), 8vo, pp. xiv, 242, 442. Colombo, 1879. 2s
- 1207 ——— *Descriptive Catalogue of Sanskrit, Pali, and Singhalese Literary Works of Ceylon*, Vol. II. (2nd ed.), 8vo, pp. xiv, 242, 442. Colombo, 1879. 2s
- 1208 ——— *An Introduction to Kachchayan's Grammar of the Pali Language, with an Introduction, Appendix, Notes, &c.*, by J. D'Almeida, 8vo, pp. xiv, 122, xvi, cloth. Colombo, 1882. 2s 10d
- 1209 ——— *Out of print and very scarce, with Revision to Pali and English vocabularies.*
- 1210 Childers (R. G.) *A Pali-Sanskrit Dictionary, with Sanskrit Equivalents and numerous Quotations, Extracts and References*, rev. 8vo, pp. xvi, 622, cloth. 1880. 2s 2d
- 1211 ——— *Out of print and very scarce, with Revision to Pali and English vocabularies.*
- 1212 Cowell (E. E.) *Introduction to the Ordinary Practice of the Sanskrit Devanagari*, 8vo, pp. 22, cloth. 1879. 2s 6d
- 1213 Dickson (J. P.) *The Pali Manuscript written on Palm-leaf preserved in the Library of the Armenian Monastery, St. Lazarus, 1200*, pp. 36. Paris, 1881. 4s
- 1214 Dowson (J.) *On a Newly-Discovered Buddhist Pali Inscription, and on other Inscriptions in the Devanagari Pali characters*, 8vo, pp. 60, with plates 2s 6d
- 1215 Duroiselle (G.) *A Practical Grammar of the Pali Language*, 8vo, pp. ix, 365, cloth. 1908. 2s
- 1216 Frankfurter (S.) *Handbook of Pali: being an Elementary Grammar, a Chrestomathy and a Glossary*, 8vo, pp. xxi, 170, with Alphabets in Sinhalese, Burmese and Cambodian, cloth. 1909. 2s
- 1217 Fryer (H. E.) *Note on the Pali Grammatical Kachchayan, 8vo, pp. 14. Colombo, 1880. 2s*
- 1218 Gray (J.) *Elements of Pali Grammar, adapted for Schools and Private Study*, 8vo, pp. 122. Singapore, 1882. 6s
- 1219 Kaccayana. — *Grammatical Pali, Extracts of commentaries, Pali Text, with French Translation and Notes by E. Sacquet*, 8vo, pp. 258, half calf. Paris, 1871. 12s
- 1220 Lanman (C. R.) *Pali Book Tables and their brief Designations*, 8vo, pp. 42. Boston, 1880. 2s
- 1221 Miller (K.) *Smalldish Grammar of the Pali Language*, 8vo, pp. xvi, 143, cloth. 1884. 6s
- 1222 Müller (Fr.) *Beltrug und Exantur der Pali Sprache*, three parts, 8vo, pp. 70. Vienna, 1818/9. 2s 6d
- 1223 Pali Grammar. — *Readings in Pali (Notes on commentaries, by G. Duroiselle)*, 8vo, pp. 142. Singapore, 1907. 4s
- 1224 Storch (F.) *Quellen zu Jäggen Palas Grammatik*, 8vo, pp. 40. 1882. 2s
- 1225 Sumangala (The Rev. B.) *A Graduate Pali Course, with a Pali-English Vocabulary*, 8vo, pp. xvi, 244, iv, cloth. 1819. 7s 6d
- 1226 ——— *The Pali is a Sanskrit Grammar. At one end it is a Pali grammar in Sanskrit and Devanagari, and at the other end it is a Sanskrit grammar in Pali. The new Pali Grammar by the Rev. B. Sumangala in Ceylon, should be very welcome to students.*
- 1227 Tilke (H. H.) *Pali Grammar*, 8vo, pp. vi, 115, cloth. Rangoon, 1889. 2s
- 1228 Torp (A.) *Die Flexion des Pali in ihrem Verhältniss zum Sanskrit*, rev. 8vo, pp. 83. Christiania, 1881. 2s
- 1229 Vessantara Jataka Vatthū. — *Notes on the Vessantara Jataka Vatthū*, 8vo, pp. ii, 55. Rangoon, 1903. 4s
- 1230 ——— *The Pali words are in Devanagari characters.*

PART XX.

PALI TEXTS AND TRANSLATIONS.

- 1231 Anguttara Nikaya of the Juttapitaka, Pali Text in Sinhalese characters, revised by H. Dowson, Vol. I. (pp. 1-350), introduced, cloth. Colombo, 1907. 2s
- 1232 Attha-Shilpi, Buddhadatta's Commentary on the Theravada-sutta, Pali Text in Roman characters, edited by E. Müller, 8vo, pp. viii, 63, 162 (Pali Text Sec.) 10s 6d

- 1231 **Akkidhanappa Dipika**, or Dictionary of the Pali Language, by Hoggalanna Thero, with English and Sinhalese Interpretations, Notes and Additions, 8vo, pp. xv, 294, 25. Colombo, 1933. 11s 6d
The Pali is in Sinhalese characters.
- 1231* ——— The same. Third Edition, 8vo, pp. xvi, 372, cloth. Colombo, 1930 15s
- 1232 **Anguttara Nikaya, Part I**, Khuddaka and Dukanipata, Pali Text, edited by H. Morris, 8vo, pp. xvi, 193, 16s. 1932 (Pali Text Soc.) (pub. 12s) 10s 6d
- 1233 **Ayamanga Sutta** of the Cosambhara Jataka, edited by H. Jacobi, Part I, Pali Text, 8vo, pp. xvi, 139, 16s. 1932 (Pali Text Soc.) (pub. 12s) 10s 6d
- 1234 **Balavatara**, Pali Grammar in Pali (Sinhalese characters), by the Ven. Bhaddantika Sengharaja, with Commentary by H. Samadisa, 8vo, pp. xvii, 277. Colombo, 1932. 10s 6d
- 1235 **Buddhavanana and the Cariya Pitaka**, edited by H. Morris, Part I, Pali Text, 8vo, pp. xi, 103, 16s. 1932 (Pali Text Soc.) (pub. 14s) 10s 6d
- 1236 **Cariya Pitakaya**, Pali Text in Sinhalese characters, with a Sinhalese Translation by W. Sudassana Thero, 8vo, pp. xiv, 135, interleaved, cloth. Colombo, 1934. 2s 6d
- 1237 **Chattubhanavara Attakatha**. — A Pali Commentary in Sinhalese characters on the Patisa, by Y. Dharmapala, 8vo, pp. 302, interleaved, cloth. Colombo, 1932. 2s
- 1238 **Dasaratha Jataka**: being the Buddhist Story of King Rama, Pali Text, with a Translation and Notes by V. Fausboll, 8vo, pp. 48. 1871. 3s 6d
- 1239 **Dehina (N.)** Radiance Precedent, 8vo, pp. vii, 92. 1920. 2s 6d
- 1240 **Dhammapada Commentary**, edited in Pali by B. C. Norman, Vol. I. in two parts, and Vol. II., 8vo, 16s. 1933/1934 (Pali Text Society) 25s
- 1241 **Commentary on the Dhammapada**, translated from Pali by O. Deraniyala, Part II. Story of Mahakumbh — of Tissa — of the Aggata Kaly, 16s, pp. 21. Singapore, 1934 (reprint) 2s 6d
- 1242 **Dhamma Sangani**: a Buddhist Museum of Psychological Ethics of the Fourth Century, translated from the Pali, with Introduction by C. A. F. Rhys Davids, 8vo, pp. 95, 36s, cloth. 1906. 10s
The Dhamma Sangani is the first book of the ASL Series.
- 1243 **Dhamma Padanitha Katha**, by Buddhaghosa, Pali Text in Sinhalese characters, edited by Siri Suddhattha Dhammananda and S. Nanisara, large 8vo, pp. 659, interleaved, cloth. Colombo, 1930. 2s
- 1244 **Dhammaniti (The)**: a Book of Proverbs and Maxims, edited in Pali, Burmese characters, by J. Gray, 8vo, pp. 40. Singapore, 1932. 2s 6d
- 1245 **Dhuta Katha Pakarajja**, and its Commentary, Pali Text in Roman characters, edited by E. R. O'Connor, 8vo, pp. 108, 16s. 1937 (Pali Text Soc.) 10s 6d
- 1246 **Digha Nikaya**, Pali Text in Roman characters, edited by Rhys Davids and J. E. Carpenter, 3 vols, 8vo, 16s. 1889-1911. 21 11s 6d
- 1247 ——— Pali Text in Sinhalese characters, with a Sinhalese Translation, by W. A. Samarasekera, 2 vols bound in 4, 8vo, cloth, interleaved throughout. Colombo, 1947/48 A.D. 30s
Being Vols I, and II of the Buddhist Pali Texts.
- 1248 ——— or Dialogues of the Buddha, from the Collection of Long Discourses, translated from the Pali by T. W. Rhys Davids, 2 vols, with indices, cloth. 1929, 1910. 21s
Being Second Books of the Buddhist, Vols II. and III.
- 1249 **Dunapairthana**, Vol. I, being part of the Abhihamma Pitaka, Pali Text in Roman characters, edited by Mrs. Rhys Davids, 8vo, pp. 23, 38s, 16s. 1908 10s 6d
- 1250 **Fausboll**. — Five Jatakas, containing a Fairy Tale, a Comical Story, and Three Fables, in the original Pali Text, with a Translation and Notes, 8vo, pp. 71. Copenhagen, 1881. 6s
- 1251 **Feer (L.)** Étude sur les Jatakas, with Pali Texts and French Translations, 8vo, pp. 144. Geyser, 1922. 3s
- 1252 **Goldschmidt (S.)** Prakases, 8vo, pp. 32. Bombay, 1879. 1s 6d
A German Translation.
- 1253 **Jataka (The)**, or Stories of the Buddha's Former Births, translated from Pali under the editorship of E. B. Cowell, by H. Oldenberg, Kerk and others, 5 vols, 8vo, cloth. Cambridge, 1895-1907. 54
- 1254 **Jatakas** — Buddhist Birth Stories, the oldest collection of Folklore extant, translated from the Pali by T. W. Rhys Davids, Vol. I. (all published), 8vo, pp. 108, 347, cloth. 21s
Very scarce.

- 1255 **Jātakas.**—The Jātakas, together with the Commentary: being Tales of the Ancestor Births of Siddhata Buddha, for the first time edited in the original Pali, 7 vols (complete with the Index), cloth, 1877-81. 43s 3d
This Buddhist collection of stories is of great interest for students of Buddhism.
- 1256 **Jinacarita**, or the Career of the Conqueror, a Pali Poem, edited in Roman characters, with English Translation and Notes, by C. Dhammala, 8vo, pp. xxv, 192, cloth. Singapore, 1904. 12s 6d
- 1257 **Jināṅkara**, a Work on the Life and Teachings of Sākyamuni by the Ven. Buddhaseṅka-Khina, Pali Text in Sinhalese characters, with Sinhalese Translation, by Dipankara and B. Dhammipala, 8vo, pp. vi, 99, 11, introduction, and an English Introduction, cloth. Ceylon, 1900. 3s
- 1258 **Jīvavijaya** de Sammuti, an ancient Jaina sutra in three volumes, French, with French Translation, Notes and Glossary, par A. Guignon, 8vo, pp. 58, Paris, 1882. 3s
- 1259 **Journal of the Pali Text Society** for the year 1902, 8vo, pp. viii, 126, fols. 1902. 3s
Contains month lists of the 1902, a volume library.
- 1260 ——— for the year 1900, 8vo, pp. 111, fols. 1900. 12s 6d
Contains Notices Index to the Jaina-Buddhist Catalogue, Pali Text, &c.
- 1261 ——— for the year 1900-07, 8vo, pp. 186, fols. 1907. 12s 6d
Contains the valuable study in English on the Two Sects of Buddhists, by Suzuki-Sōfutsu in the Japanese by Mrs. Rhys Davids—Linguographical Notes, &c.
- 1262 ——— for the year 1908, 8vo, pp. 71, 192, fols. 1908. 12s
Contains Pāṭiśālo Commentary on Sāṅgāyā, by Pāṭi, Pāṭi—Early Pāṭi Commentaries, by M. S. S. &c.
- 1263 **Kammavakya**.—*Uthar de Officia Sacrorum Buddhistorum*, Pali Text, with Latin Translation and Notes by F. Spiegel, 8vo, pp. 34. 1861. 3s
- 1264 **Kankhawitarani** (Tho), or the Pali Commentary of Pāṭimakkha, by Pāṭi, highest Maha Thera, Pali Text in Sinhalese characters, 8vo, pp. xiii, 282, unbound, cloth. Colombo, 1900. 12s 6d
- 1265 **Kathavathu**.—Pali Text in Roman characters, edited by A. C. Taylor, 2 vols, roy. 8vo, fols. 1904-07 (Pali Text Soc.) 21s
- 1266 **Kammavakya**.—A Buddhist Library in Pali, 8vo, pp. 30, unbound, cloth. Colombo, 1900. 3s
- 1267 **Mahāvamsa**, edited in Pali (Roman characters), with Notes, with an Introduction in English, by Wm. Geiger, 8vo, pp. 10, 307, cloth. 1900 (Pali Text Soc.) 12s
- 1268 **Mahāvamsa**, Vol. 2, 1st issue, Pali Text in Roman characters, with the English Translation explained and an Introductory Essay on Pali Buddhist Literature, by J. Thurston, 4to, pp. 10, 30, 250, 1887, Ceylon, 1887. 52s
This volume is extremely scarce.
- 1269 **Mahāvamsa**, or the Great Chronicle in Ceylon, translated from the Pali, by W. Geiger, 8vo, pp. 21, 300, cloth. 1912 (Pali Text Soc.) 10s
- 1270 **Majjhima Nikaya**, Pali Text in Sinhalese characters, large 8vo, pp. viii, unbound, Colombo, 1903. 30s
- 1271 ——— The First Fifty Discourses, from the Collection of the Medium Length Discourses of Suttanta the Buddha, translated from the Pali, by E. S. S. 2 vols, 8vo, cloth. 1912-13 each volume at 7s 6d, 18s
- 1272 **Manoratha Parana**, a Commentary to the Anguttara Nikaya, Pali Text in Sinhalese characters, 2 vols, roy. 8vo, unbound throughout, cloth. Colombo, 1900-1900. 60s
- 1273 **Mūlinda Panha**, Pali Text in Sinhalese characters, 8vo, pp. iv, 790, 27, cloth. Colombo, 1900. 22s
- 1274 ——— The same, Questions of King Mūlinda, translated from the Pali by T. W. Rhys Davids, 2 vols, 8vo, cloth. Oxford, 1900-01 (Oxford Series of the East). 22s
- 1275 **Moggallayana Vyakarana**, a Pali Grammar, in Pali (Sinhalese characters), 8vo, pp. 91. Colombo, 1913 A.D. 3s 6d
- 1276 **Morris** (Rev. R.) Jātaka Tales, from the Pali, or Pali Tales of India, 8vo, pp. 142. London, s.n. 19s
Being translations from French a volume of the Jātakas. Reprinted from the Pāṭiśālo journal.
- 1277 **Pāṭimakkha**, the Buddhist Office of the Confession of Prisons, Pali Text in Sinhalese characters, 8vo, pp. 60, unbound, cloth. Colombo, 1900 A.D. 3s
- 1278 ——— Being the Buddhist Office of the Confession of Prisons, Pali Text, with a Translation and Notes by J. F. Dunsen, 8vo, pp. 60. London, 1975. 4s
- 1279 **Pāṭimakkha Bhikkhuvagga**.—Pali Text in Roman characters, edited by A. C. Taylor, 2 vols, roy. 8vo, fols. 1905-1907 (Pali Text Soc.) 21s

- 1223 *Piṭṭhapaṇṇa*, or *Mahapitṭhapaṇṇa*.—A Collection of Suttas for averting Diseases and Evil Spirits, Pali Text, with a Sinhalese Translation, 8vo, pp. 152, fols. Colombo, 1923. 5s
- 1224 *Pajavaliya*.—A Collection of Mythical and Traditional Tales respecting Buddha, compiled by Mayanapa Thero, in Sinhalese, Vol. I., 8vo, pp. 470, cloth. Colombo, 1909. 12s 6d
- 1225 *Paṭṭa-vāṇa prakaraṇa*.—The Pali Text of the *Paṭṭavāṇa*, a portion of the *Khuddaka-nikāya* of the *Sutta-piṭaka*, with an extensive Commentary in Sinhalese, by Indrasena Panagasa, 8vo, pp. 214, 12, interleaved, cloth. Colombo (no date). 7s 6d
- 1226 *Puggala-pannatti prakaraṇa*.—A Buddhist Work on Walking in the Four Paths, by Bhaddiya R. Thero, Pali Text in Sinhalese characters, 8vo, pp. 112, interleaved, cloth. Dordrecht, 1910. 4s
- There is also a title-page.*
- 1227 *Rasavahini*.—Buddhist Legends, in Pali (Sinhalese characters), revised by Vaddha Maha Thero, edited by Karanadasa, 2 vols. in one, 8vo, cloth, interleaved. Colombo, 1921. 12s 6d
- 1228 *Navaṇavaṇa* or *Saṇḍavāḍa*.—Festive Tales, with a German Translation and an Index of Words, by B. Gellert, 2 vols., 4to. *Stuttgart*, 1886-87. (pp. 424) 25s
- 1229 *Saṁanta Kūṭa Waraṇa*, by V. Maha Sthavira, Pali Text, with a Sinhalese Translation, 8vo, pp. xvi, 228. Colombo, 1910. 5s
- 1230 *Saṁanta Parādika*.—A Pali Commentary (in Sinhalese characters) upon Part I. of the *Sutta-Nikāya*, a Section of the *Vinaya-piṭaka*, Vol. I. (413 pages) and Vol. II., pages 1 to 72, interleaved, cloth. Colombo, 1897-1900. 17s 6d
- The rest can also be supplied.*
- 1231 *Samyutta Nikāya* of the *Sutta-piṭaka*, Pali Text in Sinhalese characters, pp. 1-400, large 8vo, interleaved, cloth. Colombo, 1894. 12s
- The continuation can be supplied.*
- 1232 *Sarasanghā*, by Rev. Siddhanta, revised by Sumananda, Pali Text in Sinhalese characters, 8vo, pp. viii, 228, interleaved, cloth. Colombo, 1922. 10s 6d
- 1233 *Sesart* (E.) Les Inscriptions de Piggulāṇi, Tome I., cont. les 14 Épith., 8vo, pp. 122, with 2 plates. Paris, 1851. 10s 6d
- 1234 *Satika Khuddasikha*, or the *Kudaka*, with its Commentary being an Epitome of the *Vinaya Piṭaka*, compiled by the Maha Thero, Indrasena Panagasa, Pali Text in Sinhalese characters, with English Introduction, 8vo, pp. 181, interleaved. Colombo, 1911, A.D. 7s 6d
- 1235 *Stevenson* (J.) The *Kalpa Sutta*, and *Nava Tāva*, two works illustrative of the Jain Religion and Philosophy, translated from the *Magadhī*, 8vo, pp. xviii, 144, with 2 plates, cloth. 1914. 7s 6d
- 1236 *Sūbhūti* (W.) *Abhidhamma Nipāṭi* *Sūchi*: A Complete Index to the main work, in Pali, with Explanatory Notes, and an English Index, 8vo, pp. xxiv, 220, fols. Colombo, 1916. 12s
- 1237 *Sutta Nipāṭi*.—A Collection of Discourses on Buddhism, in Pali, forms a Section of the *Khuddakaniṭṭhaka* of the *Sutta-piṭaka*, edited by Pannasa, 8vo, pp. 138, interleaved, cloth. Welles, 1914 (1911). 5s
- 1238 — or *Dialogues and Discourses of Gotama Buddha*, translated from the Pali, with Notes by Sir M. Chalmers Smyth, 8vo, pp. xxvi, 681, cloth, 1872. 7s 6d
- 1239 *Sutta Sanghā*.—A Collection of 83 Suttas from the *Sutta-piṭaka*, edited by B. Mahananda, Pali Text (Sinhalese characters), 8vo, pp. 155, vi, interleaved, cloth. *Wasingapore*, 1915 (1911). 5s
- 1240 *Thera and Theri Gāthā* (Sinhalese) ascribed to Elders of the Buddhist Order of Boissam, Pali Text, edited by B. Jacobi and R. Pischel, 8vo, pp. xv, 221, fols. 1892. 10s 6d
- 1241 *Thiessen* (J. H.) *Die Legende von Kāṇḍakāyā*. Part I., Pali Text, with German Translation and Notes, 8vo, pp. 84. *Kiel*. 2s 6d
- 1242 *Thupavamsa*.—Pali Text in Sinhalese characters, edited by W. Karanadasa, 8vo, pp. 62, cloth. Colombo, 1906 (unrevised copy). 3s 6d
- 1243 *Trenckner* (V.) *Pali Miscellany* (being a Specimen of *Mūlaka Pāṭha*), Pali Text, with English Translation, Part I., all published, 8vo, pp. 84, half coll. 1879. 4s
- 1244 *Tripiṭaka*.—Buddhist Holy Scriptures, in Pali (Burmese characters), 22 vols., 8vo, 8vo, Peralas mawmaw. *Rangoon*. 21s 12s
- 1245 *Upali Suttam* (or *Sutta* of *Upali*) treated in Pali par L. Fier, 8vo, pp. 122. *Geneve*, 1891. 5s
- Further translations.*

- 1202 *Ummagga Jataka* (The) being a Story of a Birth of Bodhisattva, edited by A. Jayananda. *Reading*, 1979. 3s
- This is a translation from the Sinhalese by T. K. Perera. See, too, pp. viii, xxi, xxvii, 1982, 2046.
- 1203 *Upanisada-Kammatika* being the Buddhist Manual of the Form and Manner of Ordering of Priests and Deacons, Pali Text, with English Translation by J. F. Dittson, 1880, pp. 38. *Panna*, 1974. 3s 6d
- 1204 *Urasagaddha* (The), in Pāli, with Sanskrit Commentary and English Translation, edited by A. P. S. Hoernle. *Bra.* (Calcutta), 1880-81. 12s
- Calcutta: India.*
- 1205 *Vedābhāṣa Jataka*, translated from the Pali and compared with "The Farmer's Tale," by H. T. Fauson, 1894, pp. 12. 1894. 2s 6d
- 1206 *Vibhanga* being the Second Book of the *Abhidhamma Pitaka*, Pali Text in Roman characters, edited by Mrs. Rhys Davids, 1894, pp. xxi, 424, 564. 1894. 10s 6d
- 1207 *Vimāṇa vāṇa-prakaraṇa* — The Pali Text (Sinhalese characters) of the *Vimāṇa-vāṇa*; a Section of the *Khuddakāya* of the *Suttapitaka*, with a Commentary in Sinhalese Prose, by H. Ratnapala, edited by T. K. Randa. *Bra.* pp. 357, illustrated, cloth. *Calcutta*, 1945 (1952). 3s
- 1208 *Vinaya Pitakam* (The), one of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pali Language, Pali Text in Roman characters, edited, with a long Introduction, by H. Oldenberg, 3 vols., 1894-95, cloth. 1879-81 (part. 15 3s) 22 10s
- Vol. I, The Mahāvagga—Vol. II, The Sūlvagga—Vols. III and IV, Vinaya Sūtra—V, The Parivāsa.
- 1209 *Vuttadāya* (Exposition of) *Majjh*, by Sangharakṣita Thero, Pali Text, with English Translation and Notes by Major G. E. Fryer, 1894, pp. 44. *Calcutta*, 1977. 2s 6d
- The *Vuttadāya* is the only work in Pali printed.
- 1210 *Webster (A.) Ueber das Sanskritnamen der Hita, Ein Beitrag zur Kenntnis des Prakrits*, 1894, pp. 204, half bound. 1870. 3s
- The Text set in Roman characters.

PART XXI INDIAN DIALECTS. GRAMMARS.

- 1211 *Campbell (G.) Specimens of Languages of India, including those of the Aboriginal Tribes of Bengal, the Central Provinces, and the Eastern Frontier*, India, pp. iv, 303, 164. *Calcutta*, 1874. 14s
- BIHARI.**
- 1212 *Bohrle (A. V. R.) and Grierson (H. A.) Comparative Dictionary of the Bihari Language, Parts I and II* (all bound), 2 vols., with maps. *Calcutta*, 1893-94. 7s 6d
- BILUCHI.**
- 1213 *Biluchi-namak* — A Text-book of the Biluchi Language, compiled by Hitta Nam, 2 vols., entirely in Biluchi. *Lahore*, 1900. 3s
- 1214 *Möckler (Major) Grammar of the Baluch Language*, 1200, cloth. 1871. 3s
- BENGALI.**
- 1215 *Bain (U. S.) Etymological Dictionary of the Bengali Language, English-Bengali, 2 vols., cloth. 1868. 2s 6d*
- 1216 *Banerjee (J.) Grammar of the Bengali Language, Literary and Colloquial*, 1894, cloth. 1894. 3s 6d
- 1217 *Carey (W.) Grammar of the Bengali Language*, 1894, pp. 116, cloth. *Calcutta*, 1845. 2s
- 1218 ——— *A Dictionary of the Bengali Language, Vol. I, only, 940, full bound. Serampore*, 1818. 10s 6d
- 1219 ——— *Dictionary of the Bengali Language, Bengali-English, and English-Bengali, 2 vols., 1838-40. 10s 6d*
- Adapted from the 4th edition.*
- 1220 *Forbes (D.) Grammar of the Bengali Language, with Easy Phrases*, 1894, cloth. 1892. 7s 6d
- 1221 *Forster (H. F.) A Vocabulary, English and Bengali and vice versa, 2 vols., 1844, half bound. Calcutta*, 1798. 10s
- The copy belonged to the East India Company.
- 1222 *Ganguli (R.) Sanskrit Dictionary Bengali-English, 1894, pp. 884, 2 vols., cloth. Calcutta*, 1912. 3s
- 1223 *Haughton (G. C.) Rudiments of Bengali Grammar, 2 vols., cloth. 1891. 3s*
- 1224 *Hendley (J.) Abridgement of Johnson's Dictionary, English-Bengali and Bengali-English, Third Edition, 1894, 2 vols., cloth. 1895. 3s*

1322. Nishall (J. E.) *Manual of the Bengali Language*, comprising Bengali Grammar, Reading Lessons, with various Appendices, 12mo, pp. xiv, 231, cloth. 1894. 3s

1323. Pearson (J. D.) *Bakyalali, or Ethnometrical Exercises, English and Bengali, with Dialogues*, 8vo, pp. 284, cloth. Calcutta, 1830. 3s 6d

1327. Robinson (J.) *Dictionary of Law and other Terms used in the Courts of Bengal, English-Bengali*, 8vo. Calcutta, 1850. 2s

1329. Tulas and Wenger.—*Introduction to the Bengali Language*, Third Edition, 8vo, cloth. 1851. 6s
Grammar, Bengali Reader, Vocabulary.

1330. ——— *Bengali Grammar*, Revised Edition, 8vo, pp. vi, 128, cloth. 1863. 2s 6d

BURMESE.

1330. *Alphabetum Barmatum*, seu Romanicae Aev. 12mo, pp. 48, 52, tabs. Rome, 1776. 2s

1331. Chase (D. A.) *Anglo-Burmese Handbook, or Guide to a Practical Knowledge of the Burmese Language*, 8vo, pp. 204, cloth. Rangoon, 1890. 6s
The Burmese in India and Burma characters.

1332. Davidson (Levt. F.) *Anglicised Colloquial Burmese, or How to Speak the Language in S. Morda, 12mo*, pp. 122, cloth. 1894. 2s

1333. Hough (G. H.) *Anglo-Burmese Dictionary, Part I, consisting of Monosyllables*, 8vo, pp. 147. Madras, 1846. 6s

1334. Judson (A.) *Grammar of the Burmese Language*, 8vo, pp. 81, cloth. Rangoon, 1848. 2s

1335. ——— *Grammatical Names of the Burmese Language*, 8vo, pp. 76, uncorrected, calf. Madras, 1848. 2s

1336. Phinney (F. D.) and Everett.—*Pocket Dictionary, Burmese-English and English-Burmese*, 8vo, pp. 366, cloth. Rangoon, 1904. 1s 6d
Classified from Judson's Dictionary.

1337. *Pocket Companion of the Student of Burmese, or English-Burmese Vocabulary*, 8vo, pp. 500, cloth. Rangoon, 1898. 1s 6d

1338. Clark (Ch.) *Manual of Burmese, for the use of Travellers*, 8vo, pp. 16, with maps, cloth. 1863. 2s

1339. Sloan (W. H.) *Practical Method with the Burmese Language (English-Burmese Vocabulary)*, 8vo, pp. 168, cloth. Rangoon, 1897. 6s
The Burmese in India and Burma characters.

1340. Wade (J.) *Native Vernacular Grammar, with English interpreted for Foreign Students, in four parts, containing Terminology, Etymology, Syntax, and Style*, 8vo, call. Rangoon, 1897. 7s 6d

GANARESE.

1341. Garrett (J.) *English-Ganarese and Ganarese-English Dictionary*, 2 vols. 8vo, cloth. Bangalore, 1844-45. 12s

1342. Hodges (Th.) *Elementary Grammar of the Kanonda or Ganarese Language, together with Raw's Dictionary, Ganarese-English*, 8vo, pp. 108, 375. Bangalore, 1835-40. 12s 6d
All Ganarese words not in Raw's and Kananda characters.

1343. Hittel (F.) *Kanonda-English Dictionary, large 8vo*, pp. 61, 1732, half calf. Bangalore, 1864. 21 12s
The Kanonda is in Native and Roman characters.

1344. Tieglar (F.) *Practical Key to the Ganarese Language (Vocabulary and Phrase)*, 8vo, pp. 61. Bangalore, 1899. 2s
The Kanonda is in Native and Roman characters.

GUJARATI.

1345. Clarkson (W.) *Grammar of the Gujarati Language*, 8vo, pp. 175, cloth. Bombay, 1847. 5s

1346. Edaji (Sh.) *Grammar of the Gujarati Language*, 8vo, pp. 197, cloth. Bombay, 1867. 3s

1347. Green (H.) *A Collection of English Phrases, with their Idiomatic Gujarati Equivalents*, 8vo, pp. 222, cloth. Bombay, 1867. 3s 6d
The Gujarati is in Native characters only.

1348. Patel (N. H.) and Kartham (Durga F.) *English-Gujarati and Gujarati-English Dictionary*, 2 vols. 8vo, pp. 378, 642. Alambabad, 1895-96. 12s 6d
Each vol. is sold separately.

- The Gujarati is in Native characters only.*
 1349. Taylor (G. P.) *The Student's Gujarati Grammar, with Exercises and Vocabulary*, 8vo, pp. xvi, 228, cloth. Surat, 1893. 12s

1350. Tisdall (W. S. Clew) *Simplified Grammar of the Gujarati Language, with a Short Reading Book and Vocabulary*, 8vo, pp. 180, cloth. 1892 10s 6d
The Reading Lessons are in Gujarati, the notes in Roman characters.

1351. Unlaskhankar (J. and O.) *English-Gujarati Dictionary, with Appendices*, 8vo, pp. 430, 72, cloth. Bombay, 1902. 2s

- 1332 Young (R.) Gujarati Grammar, or a New Method of learning to read, write, and speak Gujarati. 12mo, pp. 506, 4s. 6d. 1836 (pub. 12s.) 7s. 6d.
Kept off the shelves as it is Oriental and Sanskrit character, the one is Native character only.

HINDI.

- 1333 Bate (J. D.) Dictionary of the Hindi Language. Hindi-English. 8vo, pp. 408, cloth. Bombay, 1875 2s.
 1334 Berman (J.) Notes on the Illegible Dialect of Hindi spoken in Western Behar. 8vo, pp. 26. 1898 3s.
 1335 Browne (J. F.) A Hindi Primer, in Roman characters, pp. 24, cloth. 1932 3s.
 1336 Hindi Dictionary, for the use of Schools, entirely in Hindi. 8vo, cloth. Simra, 1971 4s.
 1337 Kellogg (Rev. S. H.) Grammar of the Hindi Language, with Copious Etymological Notes, 8vo, cloth, pp. 418. Alababad, 1878 15s. 6d.

HINDUSTANI.

- 1338 Ballantyne (J. R.) Hindustani Selections, with a Vocabulary. Second Edition, 8vo, cloth. 1845 1s.
 1339 Brice (N.) Sanskrit-Hindustani-English Dictionary, for the use of Schools, 8vo, pp. 267. 1874 4s.
 1340 Brown (C. F.) and Ghulam (M.) English and Hindustani Phonology, or Exercises in Pronunciation, 8vo, pp. 256, cloth. Madras, 1898 4s.
 1341 Chapman (Major F.) How to Learn Hindustani Grammar, Exercises, Conversations, Manuscript Readings, 8vo, pp. 324, cloth. 1897 7s. 6d.
 1342 ——— Urdu Reader for Beginners, with a Vocabulary, 8vo, pp. 122, 6s., cloth 6s.
 1343 ——— The same, for Military Students, 8vo, pp. 122, 7s., cloth. 1910 7s. 6d.
 1344 Cradock's English Grammar in Hindustani, for the use of Mohammedans, 8vo, cloth. Madras, 1857 3s. 6d.
 1345 Dobbs (H. R.) Pocket Dictionary, English-Hindustani, 8vo, pp. 221, cloth. 1847 1s. 6d.
The Hindustani is Arabic and Persian character.
 1346 Dowson (J.) Grammar of the Urdu or Hindustani Language, 8vo, pp. 18, 38s., cloth. 1872 (pub. 18s. 6d.) 6s.
Is the genuine Hindustani which we show in the Persian and Roman character.

- 1347 Das (Daryus) Help to Candidates in Hindustani, 8vo, pp. 134, 32, cloth. Madras, 1891 4s.

- 1348 English and Hindustani — Student's Assistant, or Hindustani Exercises in these Languages, 8vo, pp. 161. Calcutta, 1837 3s. 6d.

The Hindustani is Roman character.

- 1349 Fallon (H. W.) Hindustani-English Law and Commercial Dictionary, 8vo, pp. 283, cloth. Bombay, 1879 18s. 10s. 6d.

- 1350 Forbes (D.) Grammar of the Hindustani Language, with Illustrations of the Persian and Descriptive, Poetic, and Etymological Reading, and a Vocabulary, 8vo, cloth. 1833 7s.

- 1351 ——— Hindustani Manual, Grammar, and English-Hindustani Vocabulary in Roman characters, 12mo, pp. 146. 1861 3s. 6d.

- 1352 ——— Dictionary, Hindustani-English and English-Hindustani, 8vo, pp. 685, 319, half bound. London, 1845 18s.

The Hindustani is Persian and English character.

- 1353 ——— Dictionary, Hindustani-English and English-Hindustani, New Edition, printed in the Roman character, 8vo, pp. 697, 214, cloth. 1869 18s. 6d. 21s.

Is new

- 1354 ——— Dictionary, English-Hindustani (in Roman characters), Second Edition, 8vo, cloth, pp. 318. 1864 3s.

- 1355 Hadley (G.) Grammatical Exercises on the Dialect of the Indian Language, called Moors, with Vocabulary, English and Moors, 8vo, pp. 154, half. 1774 3s. 6d.

- 1356 Jawahir Singh — The Urdu Teacher (Grammar, Conversations, Exercises), large 8vo, cloth. Calcutta, 1866 7s. 6d.

- 1357 Keegan (W.) Vocabulary in Urdu, Latin and English, with Pronunciation in Roman characters, 8vo, pp. 284, cloth. London, 1882 7s. 6d.

- 1358 Kempton (M.) The Spoken and Written of Hindustani: a Manual of the Language, 8vo, pp. 306, cloth. 1908 6s.

Grammar, Reading, and Translation.

- 1359 Lyall (G. J.) Sketch of the Hindustani Language (Roman characters), 8vo, pp. 75. 1860 1s.

- 1360 Mather (C.) Glossary, Hindustani and English, to the New Testament, in Roman characters, 8vo, cloth, pp. 226. 1902 3s. 6d.

1222 **Montier Williams.**—*Easy Introduction to the Study of Hindustani (Roman characters), with a full Syntax and Selections in Hindustani*, 8vo, pp. 224, 1800 3s 6d

1223 ———. *Hindustani Primer, in Roman characters*, 8vo, 1802 2s 6d

1224* ———. *Practical Hindustani Grammar, in Roman character, with Hindustani Selections, in the Persian character*, cloth, 1822 3s

1225 **Pavia (Th.)** *Chromatolite Hindustani (Urdu et Dakhni), avec Vocabulaire Hindustani-Français*, 8vo, Paris, 1817 3s

1226 **Phillips (A. N.)** *Hindustani Idioms, with Vocabulary*, (2nd ed., pp. 368, cloth, 1869 4s 6d

In English character throughout.

1227 **Plancheré (J. T.)** *Conversations Manual; Collection of 570 Phrases, in English, Hindustani, Persian, and Pushto*, 8vo, pp. 122, cloth, 1823 3s

1228 **Prasad (Durga)** *Guide to Legal Transactions: a Collection of Words and Phrases used in the Translation of Legal Papers from Urdu into English*, 8vo, cloth, Benares, 1869 5s

1229 **Ranking (G. S. A.)** *Pocket-book of Colloquial Hindustani*, 8vo, cloth, pp. 85, Calcutta, 1865 3s

1230 **Raverly (Capt. H. G.)** *Thesaurus of English and Hindustani Technical Terms*, 8vo, pp. 100, cloth, 1859 3s 6d
Illustrated in Persian and Roman characters.

1231 **Reubuck (Lt. T.)** *English and Hindustani Naval Dictionary, with a Grammar*, 2nd ed., pp. 167, 180, half calf, 1813 3s

1232 **Seal (M. B.)** *Manual of English and Hindustani Terms, Phrases, &c., in the Roman character*, 8vo, pp. 211, Calcutta, 1871 3s

1233 **Small (G.)** *Leshari Dictionary, or Anglo-Indian Vocabulary of Hindustani Terms and Phrases in English and Hindustani*, 8vo, pp. 46, 1804 3s
In Roman character.

1234 **Thompson (J. T.)** *English Urdu and Urdu English Dictionary, in Roman characters*, 8vo, pp. 252, 256, cloth, Calcutta, 1862 3s

1235 **Tatar (W.)** *Introduction to the Hindustani Language (Grammar, Vocabulary and Reading Lessons, Sixth Edition)*, 8vo, pp. 176, 228, cloth, Calcutta, 1865 3s

KASHMIRI.

1236 **Wade (T. R.)** *Grammar of the Kashmiri Language, as spoken in the Valley of Kashmir*, 8vo, pp. xii, 189, cloth, 1844 9s

The Kashmiri is in Roman characters only.

KHOND.

1237 **Smith (Major J. M.)** *Practical Handbook of the Khond Language (Roman characters)*, 8vo, pp. 100, cloth, Calcutta, 1873 3s

Contains a Khond-Khond Dictionary, in Khond and English, and a Vocabulary.

KOMKANI.

1238 **Datigada (B. R.)** *Dictionnaire Komkani-Portugais, philologie-ethnologique*, 8vo, pp. 47, 261, half calf, Bombay, 1869 12s 6d

The Komkani is in the Devanagari and Roman characters.

KUL.

1239 **Friend Pereira.**—*Grammar of the Kul Language (Brahvidian)*, 8vo, pp. iv, 80, v, cloth, Calcutta, 1823 3s
In Roman characters.

MALAYALM.

1240 **Bailey (B.)** *Dictionary, English-Malayalam, Second Edition*, 8vo, pp. 344, Calcutta, 1858 12s

The Malayalam is in Roman characters only.

1241 **Bundett (H.)** *Malayalam and English Dictionary, in 8 parts*, 8vo, pp. 1112, Mangalore, 1872 24s

The Malayalam is in Persian and Roman characters.

1242 **Pot (J.)** *Grammar of the Malayalam Language, as spoken in Travancore and Cochin, and N. and S. Malabar*, 8vo, pp. xv, 312, Calcutta, 1844 8s

1243 ———. *The same, Second Edition*, 8vo, pp. 12, 187, cloth, 1863 3s

1244 **Spring (F.)** *Grammar of the Malayalam Language in Malabar, &c.*, pp. x, 96, half calf, Madras, 1839 8s

MARATHI.

1245 **Bellairs (H. S. K.)** *Grammar of the Marathi Language*, 8vo, pp. 86, Bombay, 1868 3s

1246 **Bhida (G. H.)** *Marathi-English Primer*, 8vo, pp. 108, cloth, Bombay, 1869 3s

All exercises are in Persian and English.

1247 **Molesworth (J. T.) and Candy (T.)** *Dictionary, English and Marathi*, 4to, pp. 328, half bound, Bombay, 1847 12s 6d

1407 Malesworth (A. T.) Dictionary, Marathi-English, 8vo, pp. 1162, Bombay, 1891 3s 6d

1408 Mavalikar (G. B.) The Student's Marathi Grammar, New Edition, 8vo, pp. xv, 340, cloth, Bombay, 1899 12s Out of print.

1409 Student's Manual of Marathi Grammar, designed for High Schools, 8vo, pp. 340, Bombay, 1898 6s

NEPALI.

1410 Turnbull (A.) A Nepali Grammar, and English-Nepali and Nepali-English Vocabulary, 8vo, pp. 502, cloth, Daryeding, 1897 7s

NICOBARESE.

1411 Roepstorff (V. A.) Dictionary of the Nicomero Dialect of the Nicobaren Language, Nicobarnese, English and English-Nicobarnese, 8vo, pp. xiv, 374, with a revision plan, Colombo, 1894 14s The Appendix contains Tables for Nicobarnese and English translation.

PANJABI.

1412 A Grammar of the Panjabi Language, Panjabi Readings, 8vo, pp. viii, 112, Ludlow, 1891 6s

1413 Dictionary of the Panjabi Language, edited by L. Janvier, 4to, pp. vi, 639, half cloth, Ludlow, 1891 24s Name. The Panjabi is written in Roman characters.

1414 Sharkey (Capt.) Dictionary, English and Panjabee, Outline of Grammar, also Dialogues, 8vo, pp. 386, cloth, 110, cloth, Calcutta, 1849 10s The Panjabi is in Roman characters only.

1415 Wilson (J.) Grammar and Dictionary of Western Panjabi, as spoken in the Shajoh District, with Proverbs, Sayings, Verses, in Panjabi and English, 8vo, cloth, Lahore, 1899 2s The Panjabi is in Roman characters.

PATHAN.

1416 Murray (J. Walter) Dictionary of the Pathan Tribes on the N.W. Frontier of India, 16mo, pp. 929, 11, with maps, 16mo, Calcutta, 1899 4s 6d

SANTHAL.

1417 Skreftlund (L. O.) Grammar of the Santal Language, 12mo, pp. xvi, 370, cloth, Seneca, 1873 (pub. 21s) 15s The Santal is in Roman characters.

SINDHI.

1418 Seymour (L. W.) Grammar of the Sindhi Language, 8vo, pp. 48, 602, cloth, Karachi, 1884 10s The Sindhi is in Arabic and Roman characters.

1419 Stock (Capt. G.) Dictionary, Sindhi and English, large 8vo, pp. 427, half cloth, Bombay, 1895 12s The Sindhi is in the Devanagari character.

SINHALESE.

1420 Anawaraina (S.) Easy Steps to Sinhalese, 8vo, pp. 34, Colombo, 1896 2s 6d The Sinhalese is in Native and Roman characters.

1421 Bridgman (W.) School Dictionary, Sinhalese-English, 16mo, pp. 371, cloth, Colombo, 1917 3s

1422 Callaway (J.) Vocabulary, with Phrases in English, Portuguese, and Sinhalese, 8vo, half, Colombo, 1819 6s

1423 ——— School Dictionary, Sinhalese-English, with an Introduction on the Language, 8vo, pp. 22, 188, Colombo, 1891 6s

1424 Carter (Ch.) English and Sinhalese Lexicon Book on Olsenorff's System, together with another Grammar and Vocabulary, 8vo, pp. 167, 81, cloth, Colombo 3s

1425 ——— English-Sinhalese Dictionary, rev. 8vo, pp. xx, 1080, cloth, Colombo, 1891 22s

1426 Chatter (J.) Grammar of the Cingalese Language, 8vo, pp. 141, 16s, Colombo, 1818 12s The name.

1427 Childers (R. C.) Notes on the Sinhalese Language, Part I: Formation of Plural of Noun and Numerals, pp. 14, April, 1873 3s 6d

1428 Geiger (W.) Lectures on Sinhalese and Sinhalese, 8vo, pp. 67, 1891 2s 6d A book of Indo-Aryan dialects.

1429 Lamblich (S.) Grammar of the Sinhalese Language, 8vo, pp. 165, Ceylon, 1834 3s

1430 Maha Varen, or Pocket Sinhalese Guide, Sinhalese (Roman characters) and English, 8vo, pp. 44, Colombo, 1867 2s 6d

1431 Mendis Unnasekara. — A Complete Revised Grammar of the Sinhalese Language, 8vo, pp. 518, cloth, Colombo, 1891 12s

1432 Rasanayake (W. P.) The Sinhalese Language: its Origin and Structure, Part I, 8vo, Colombo, 1900 2s 6d

1433 Silva (G.) *Handbook of Sinhalese Grammar, with Exercises*, 8vo, pp. 112, Colombo, 1908 5s 6d

1434 ——— *English-Sinhalese Dictionary*, 8vo, pp. 311, coll. Colombo, 1897 10s

TAMIL.

1435 Andersen (R.) *Rediments of Tamil Grammar*, 8vo, pp. 44, 184, half coll. 1921 5s

1436 Saeghi (K. J.) *Descriptive Latin-Tamilian*, 4to, pp. 151, and Index, coll. Madras, 1919 4s

1437 ——— *Grammar of the Tamil Language, translated from the Latin*, 4to, pp. 117, v. Madras, 1822 5s

1438 ——— *The same, translated from the Latin*, 8vo, pp. 147, cloth. Madras, 1844 5s

1439 ——— *The same, Grammatica Tamilica*, 8vo, pp. 215, 98, coll. Fauschberg, 1849 5s

1440 ——— *Clavis humanum litterar. sub-Indica Tamilul*, 8vo, pp. viii, 171, cloth. Porcupine, 1874 5s

1441 Ferguson (A. M.) *Key to, or Puckish Tamil Guide*, 8vo, pp. 160, cloth. Colombo, 1892 7s

The Tamil in Roman characters.

1442 Hoole (K.) *Lady's Tamil Book: Book of Common Prayer, in Tamil and English, with a Grammar of Tamil* (Roman characters), 8vo, cloth. 1900 2s 6d

1443 Jensen (H.) *Practical Tamil Reading Book for Beginners*, 8vo, pp. 162, cloth. Madras, 1923 3s 6d

1444 Lazarus (J.) *Tamil Grammar*, 8vo, pp. 226, cloth. Madras, 1872 7s 6d

1445 Filloy (G. A.) *A Manual of Indian Terms, Tamil-English, a Commercial Vocabulary, English and Tamil, and an Appendix*, 8vo, pp. 143, cloth. Madras, 1891 3s 6d

Relating to the Revenue and Judicial Departments.

1446 Pope (G. U.) *A Handbook of the Tamil Language*, Seventh Edition, 8vo, pp. 304, cloth. 1917 7s 6d

1447 ——— *A Key to the Exercises in the Tamil Handbook, with Notes on Analysis*, 8vo, pp. 103, 1894 5s

1448 ——— *A Compendious Tamil-English and English-Tamil Dictionary*, 8vo, 2 vols, pp. 98, 100. 1895-96 each 5s

1449 Pope (G. U.) *Tamil First Reading Book*, 8vo, cloth. 1909 5s

1450 ——— *A Tamil First Reader*, 8vo, pp. 124, 1908 5s

1451 ——— *First Lessons in Tamil*, 12mo, cloth. 1856 4s

1452 Bhoniya (K. T. E.) *A Grammar of the Tamil Language, with an Appendix*, Second Edition, 8vo, pp. xvi, 293, half bound. Madras, 1946 3s

1453 ——— *Tamil Grammar*, abridged, 8vo, pp. 208, cloth. Madras, 1945 5s

1454 Hottler (J. P.) *Dictionary of the Tamil and English Languages*, Part I, 4to, pp. 306, half bound. Madras, 1834 10s 6d

TELUGU.

1455 Arden (A. H.) *Progressive Grammar of the Telugu Language, with Original Examples and Exercises*, Second Edition, 8vo, pp. xi, 351, cloth. 1902 10s 6d

1456 Brown (G. F.) *Dictionary, English-Telugu and Telugu-English, explaining the Colloquial Style and Poetical Dialect*, 2 vols, roy. 8vo. Madras, 1852 22s

1457 Campbell (A. D.) *Grammar of the Telugu Language*, 4to, pp. xvi, 305, 18, half coll. Madras, 1818 5s
J. C. Marsh tells this a book of great worth.

1458 Morris (J. C.) *Dictionary, English and Telugu*, 2 vols, 4to, coll. Madras, 1855 5s

1459 Parvati (P.) *Anglo-Telugu Dictionary* (Telugu words in Roman and Telugu characters), 8vo, pp. 2, 345, cloth. Madras, 1941 4s

1460 Bhojar (A.) *Abridgement of Telugu Grammar*, 8vo, pp. 124, 12. Porcupine, 1889 2s 6d

1461 Rogers (H. T.) *First Lessons in Telugu*, 8vo, pp. xvi, 65. Madras, 1880 2s

URIYA.

1462 Brydson (J. F.) *An Oriya Primer, in Roman characters*, pp. 33. 1882 2s

1463 Rout. — *English-Oriya Dictionary, with an Appendix, Oriya Grammar*, 8vo, pp. 440, cloth. Calcutta, 1874 12s

- 1481 Singh (Nadar Ahlu). *The Travels of Guru Tegh Bahadur and Guru Gobind Singh*, translated from the Gurmukhi, 8vo, pp. ix, 187, cloth, with a portrait vign., Calcutta, 1879. 3s

HINDI.

- 1482 *Rajtal Pachisi* (The, or Twenty-five Tales of a Demon, a New Edition of the Hindi Text, with each Word expressed in the Hindustani Character, and a literal English Interpretative Translation, and Notes by W. R. Boucher and E. R. Sutherland, 8vo, pp. x, 189, cloth. *Harvard*, 1895. 12s 6d)
- 1483 ——— Translated from the Hindi into English by Capt. W. Hurlings, 8vo, pp. vi, 117. *Calcutta*, 1859. 2s 6d
- 1487 *Rukh Dipaka*.—A New Series of Hindi Readers, in Hindi, 12mo. *Ranbikpur*, 1899-85. 3s 6d
- 1488 Beames (J.) Notes on the Banjari Dialect of Hindi, spoken in Western Behar, 8vo, pp. 25. 1892. 7s 6d
- 1489 Hindi Petitions, in Hindi, roy. 8vo, pp. 134, cloth. 1893. 6s
- 1490 Hitopadesa, in Hindi, Book I., 8vo. *Simsbury*, 1831. 6s
- 1491 Jethabhai (G.) *Indian Folklore*: being a Collection of Tales illustrating the Customs and Manners of the Indian People, 8vo, pp. 339, cloth. *London*, 1903. 6s

Translations from the Hindi.

- 1492 New Testament, translated from the Original Greek into the Hindi Language, 8vo, calf. 1869. 3s
- 1493 *Prata Sagur*, or the History of Krishna according to the 10th Chapter of the *Mahabharat*, translated into Hindi by L. Lal, 8vo, pp. 244, half calf. *Calcutta*, 1842. 6s
- 1494 ——— translated from the Hindi into English by Capt. W. Hurlings, 8vo, pp. iv, 248. *Calcutta*, 1848. 3s
- The next is unnumbered.
- 1495 ——— The same, 8vo, pp. 272. *Calcutta*, 1855. 6s
- 1496 *Prata Sagara*, or the Ocean of Love, literally translated from the Hindi of Shri Lal Lal Kari into English by E. R. Sutherland, 4to, pp. 57, half calf. *Harvard*, 1884. 25s

Next follows

- 1497 *Prata Sagara*, or Ocean of Love, literally translated from the Hindi Text of Lal Lal Kari into English, annotated and explained by F. Minchin, 8vo, pp. xx, 327, cloth. 1907. (pub. 12s) 6s

- 1498 *Prithiraja Ratan* (The) of Chand Bardai, edited in the Original Hindi by J. Beames and A. F. R. Horne, Vol. I., 1st. I.; Vol. II., 1st. I to 5 (all published), 8vo. *Calcutta*, 1873-85. 2s

- 1499 *Rajmili*, or Tales exhibiting the Moral Doctrines of the Hindoos, translated from the Hindi of Lal Lal into English by J. R. Law, 8vo, pp. 113, cloth. *Calcutta*, 1853. 3s

- 1500 *Ramayana of Tuls* (The), in Hindi, large 8vo, cloth. *Calcutta*, 1823. 14s

- 1501 ——— Translated from the Original Hindi by F. R. Growse, Book I, Childhood, 4to, pp. xxi, 177, cloth. *Allahabad*, 1898. 7s 6d

- 1502 ——— Translation of the Second Book from the Hindi into Literal English, with *Carious Notes and Allusions* by Adami Khan, 8vo, pp. vi, 313. *Calcutta*, 1871. 4s

The second book contains the *Amritmala*.

- 1503 *Ratnasagar* (The Ocean of Jewels): a Collection of Stories in Hindi, by Sakshinam, roy. 8vo, pp. xvi, 698, cloth. *Calcutta*, 1889. 21s

HINDUSTANI.

- 1504 *Aris mulla Ahmad*.—*Samsat Uqas* (The Fruits of History), translated from the Urdu, 8vo, pp. 177, ill., calf. *London*, 1891. 3s

- 1505 *Bagh o Bahar*.—The Hindustani Text of Mir Anis, edited, in Roman type, with Notes by Major Williams, 12mo, pp. 40, 240, cloth. 1880. 6s

- 1506 *Bagh o Bahar*, consisting of Katshting Tales in Hindustani (Arabic characters), edited, with a Vocabulary, by H. Fardes, 8vo, cloth. 1851. 7s

- 1507 ——— The same, *Uthayyir*, 8vo. *Calcutta*, 1833. 6s 6d

- 1508 ——— The same, or the Garden and the Spring, being the Adventures of King Amir Bahar and the Four Derwishes, literally translated into English, with Notes, by E. R. Sutherland, 8vo, pp. 231, bds. *Harvard*, 1883. 12s 6d

- 1509 ——— Selections, constituting the Text-Book for examination of Officers in Hindustani, by J. F. Bann, 8vo, pp. 240, cloth. *Calcutta*, 1827. 7s 6d

Hindustani in Persian and English characters, and English translation.

- 1510 ——— The Tale of the Four Derwishes, translated from the *Qasida Tongue*, with Notes by L. F. Smith, 12mo, pp. x, 308. *London*, 1894. 3s 6d

- 1811 *Ragh o Bahar*, or *Adventures of the Poor Merchant*, in Hindustani, edited in the Roman character by D. Forbes, 8vo, cloth, 1836 4s
- 1812 ——— The same, translated into English by D. Forbes, 8vo, pp. 312, cloth, 1831 2s
- 1813 ——— and *Prout Sagar*,—Soliman for the Higher Standard in Hindustani, 8vo, Calcutta, 1828 2s
- 1814 ——— The same, translated into English by A. Khan, 8vo, pp. 398, Calcutta, 1824 2s
- 1815 ——— Parry (E. F.): *The Stories of the Ragh o Bahar*, 8vo, pp. xlii, 74, cloth, 1890 2s 6d
An abridged and revised edition.
- 1816 *Beg (Mun. Jodur) 1st Madras Lancers*: *My Jaffna Visit to London*, translated from the Hindustani, 8vo, pp. xli, 100, cloth, Bombay, 1899 2s 6d
His Beg is a descendant from Tipu Sultan.
- 1817 *Gharin de Tassy*,—*Le langage ou le Hindoustani hindoustani en 1879 en 1874*, 2 parts, Paris, 1873-74 2s
- 1818 *Gool-i-Buka Walee*, translated from the Original Oudip into English, and with Vocabulary by Th. Ph. Munnell, 12mo, pp. 208, cloth, London, 1862 2s 6d
- 1819 *History of Hindustan: being an English Version of Baki Shikamund's*, Part III, by Pandit Bherindas, 8vo, cloth, pp. 81 2s
- 1820 *Ikhwān-us-Safā*,—*The Attitude of Parity, or Disputations between Man and Animal*, translation from the Urdi by J. Wall, 12mo, pp. 222, London, 1862 2s
- 1821 ——— The same, translated by A. C. Cayendish, 8vo, pp. vi, 100, 1862
Containing a translation of twenty-five letters.
- 1822 *Khird Afros* (the Illumination of the Understanding), by Maslavi Rahimuddin, a New Edition of the Hindustani Text, carefully revised, with Notes, Critical and Explanatory, by E. B. Eastwick, large 8vo, pp. xlv, 221, cloth, Liverpool, 1887 (pub. 14s) 10s 6d
- 1823 *Lutaf-e Hindoo*, or *Hindustanee Jest book*, containing a Collection of Humorous Stories, in Arabic and Roman characters, edited by W. C. Bayly, 8vo, pp. xvi, 122, London, 1866 2s
- 1824 *Kagr-i-Se Nasir*, or *Story of Prince Se-Nasir: an Eastern Fairy Tale*, translated from the Urdi by C. E. Ball, 8vo, pp. 129, Mad., 1871 4s
- 1825 *New Testament in Sindhani*,—*Isht-i-Ismajidde* (Roman characters), 8vo, pp. 128, cloth, 1880 2s 6d
- 1826 *Rubees (Kh. Faiz) Hagjate Mirat*,—*man i Bengali*, i.e., *The Origin of the Maximims of Bengal*, translated from the Hindustani into English, 12mo, pp. iii, 103, cloth, Calcutta, 1836 2s
- 1827 *Shakespeare* (J. I. Mostakhdar-i-Hind), or *Selections in Hindustani*, with verbal translations of particular combinations, and a Grammatical Analysis, Vol. I, 4to, 1832 2s
- 1827* ——— The same, two parts 1838 7s 6d
- 1828 *Tahsin Uddin*,—*Les amours de Ramrup*, Traduction de l'Hindoustani, par Gauth de Tassy, 8vo, pp. xi, 251, Paris, 1811 2s 6d
- 1829 *Tota-Kahani*, or *Tales of a Parrot*, in Hindustani, edited by D. Forbes, with Vowel Prints and Hindustani-English Vocabulary, 8vo, cloth, 1852 2s
- 1830 *Wasooli of Amarat* (The Hindustani Text in Roman characters) together with *Samasthungen zur Vervollst. im Urdi*, von H. Jacobi, 8vo, pp. 64, 95, 1853 2s

MALAYALAM.

- 1831 *Chanda Menon* (C.) *Intalaka*, a Malayalam Novel, translated into English by W. Damagosa, 8vo, pp. xix, 204, cloth, Madras, 1878 2s 6d

MARATHI.

- 1832 Acworth (H. A.) *Ballads of the Marathas*, rendered into English Verse from the Marathi Originals, 8vo, pp. xxxviii, 139, cloth, 1894 2s 6d
One of price.

- 1833 *Marathi Proverbs*, collected (Marathi Text) and translated into English by A. Macnaghten, 8vo, pp. x, 271, cloth, Oxford, 1865 (pub. 6s) 6s

- 1834 *Pandurang Hart*, or *Memories of a Hindu*, with a Preface by Sir H. Bartle Peere, translated from the Marathi, New Edition, 8vo, pp. 411, cloth, 1877 4s
An accurate and well-planned of Marathi life.

- 1535 **Takarama** (The Poet of the Mahabharata): Complete Collection of his Poems in Marathi, edited by Vishnu P. Shastri and Sankar Pandurang, with the Life of the Poet, in English by J. A. Gidgil, 2 vols, 8vo, cloth. Bombay, 1895 2s

See also

Exposition of the Poem as translated into English in the Poem.

PANJABI

- 1536 **Court** (Major H.): History of the Sikhs, or Translation of the Bikhān Gā' Ka' or Vichān, from the Panjabi, with a Short Grammatical Grammar, 8vo, pp. lxxiv, 225, cloth. Lahore, 1894 12s

- 1537 **Swynerton** (J.): Sanskrit Tales from the Panjabi, with Indian Night Entertainment, translated from the Panjabi, New Edition, 8vo, pp. cix, 284, cloth. 1909 7s 6d

- 1538 **Usborne** (C. F.): Panjabi Lyrics and Proverbs: Translations in Prose and Verse, 4to, pp. vi, 95. Lahore, 1905 2s

SANTALI

- 1539 **Santali Folk Tales**, translated from the Santali by A. Campbell, 8vo, pp. iii, 121, cloth. Poona, 1921 10s

SINDHI

- 1540 **Sindhi Literature**—The Lyrics of Abd al Latif Shah, known as Sindhi Jo Baula, edited in Sindhi, with an English Introduction, by B. Trapp, 8vo, pp. xli, 759, cloth. 1905 2s

- 1541 **Sazvi and Panhu**, a Poem, in the Original Sindhi, with Metrical Translation in English, 8vo, pp. vi, 24, 29, cloth. 1922 5s

TAMIL

- 1542 **Atiguru-naru**, with Commentary, a Poem, 8vo, pp. 199, cloth. Madras, 1909 7s 6d

See also

- 1543 **Arichandra** (The Martyr of Truth), a Tamil Drama, translated into English by M. Gnanasekaram, 8vo, pp. xxi, 322, cloth. 1913 7s 6d

- 1544 **Banchi**—The Adventures of the Gopree Potmaran, a Tale in the Tamil Language, with an English Translation and a Vocabulary, 8vo, pp. xii, 242, half cloth. 1922 7s 6d

- 1545 **Milton's Paradise Lost**, Book I., translated into Tamil, 8vo, cloth. Madras, 1898 2s

- 1546 **Murdock** (J.): Classified Catalogue of Tamil Printed Books, with Introductory Notes, 18mo, pp. 101, 367, bound together with: **Mammala**, Georg Mammala, or Account of Georg, and Kirtan, Vedic Pantheism. Madras and Mangalore, 1898 and 1895 7s 6d

- 1547 **Ruthalya** (J.): Rajamogari, or the Triumph of Love, a New Tamil Drama (in Tamil), 8vo, pp. 12, 148, cloth. Madras, 1902 9s

- 1548 **Kaladigar** (The), or Four Hundred Questions in Tamil, with Introduction and Notes, Critical, Philological, and Explanatory, by G. U. Pope, 8vo, pp. 24, 476, half cloth. Oxford, 1908 (pale. 14s) 12s

- 1549 **Padituppattu**, with Commentary, a Poem, 8vo, pp. 179, cloth. Madras, 1904 9s

See also

- 1550 **Sivagnana Botham** of Mallanda Deva, translated from the Tamil, with Notes and Introduction by J. M. N. Pillai, large 8vo, pp. xxi, 129, cloth. Madras, 1905 10s

The Sans. Indology and Indology. Philosophy.

- 1551 **Tiru porundurai-puranam**: Religious Poem by Minkai-mudalar Pillai, large 8vo, pp. 108. Madras, 1891 7s 6d

See also

- 1552 **Tiru takka devara-Jivaka-chin**: **Tamkani**, postscript, with Nachchinar Kanyar's Commentary, 8vo, pp. 1048, cloth. Madras, 1907 12s

See also

- 1553 **Tiruvallavar**, The Odes: selections from the First Thirteen Chapters in Tamil, with English Translation and Explanatory Notes, pp. 40, 304, half. Madras, 1913 10s

Philology. From a student.

- 1554 **Spencer** (Harriet) Education, Part I., translated into Tamil, 8vo, cloth. Madras, 1902 5s 6d

- 1555 **Vedala Cadai** (The), being the Tamil Version of a Collection of Sacred Tales in Sanskrit, known as the Vedala Purachariyam, translated by B. G. Salingham, 8vo, pp. 90. (London, n.p.) 5s

TELUGU

- 1556 **Brown** (C. F.): English Translations of the Excerpts and Documents printed in the Telugu Baidya, 8vo, pp. 177, cloth. Madras, 1895 9s

- 1557 Panchatantra: the well-known work on Valuable Philosophy: a Telugu Manuscript, the latest 1900 15s 6d
- 1558 Morris (J. C.) Telugu Sentences (Tales, Papers, Dialogues) in Telugu, with English Translations and Grammatical Analysis, and a Glossary of Recurrent Terms, folio, pp. 152, 25, half calf. Madras, 1839 12s
- 1559 Disputations on Village Business, in Telugu, written by a Brahmin, with an English Translation by L. F. Brown, fvo, pp. 31, 63, cloth. Madras, 1833 7s
- 1560 Wars of the Rajas: being the History of Anantapuram translated from the Telugu by C. P. Brown, fvo, pp. 91, calf. Madras, 1833 4s

SINHALESE.

- 1561 Abhinava Jatakarama: a work on Astrology in Sinhalese verse, fvo, pp. 77. Colombo, 1828 4s
- 1562 Anuruddha Jatakaya, in Sinhalese, fvo, pp. 41. Colombo, 1870 3s
- 1563 Asadrita-Jataka: a Poem, in Sinhalese, by Rajaditya-jesitha, with notes, fvo, pp. 43, vit. Galle, 1869 3s 6d
- 1564 Bhishajaya Darsanaya, or the Mirror of Medicine, by J. Perera, fvo, pp. 24. Colombo, 1872 3s 6d
- 1565 Bible.—The Holy Bible, translated into Sinhalese, large fvo, pp. 887, 213, full calf. Colombo, 1890 4s
- 1566 Bunyan's Pilgrim's Progress, translated into Sinhalese, Two Parts, f2mo, cloth. Colombo, 1895 2s 6d
- 1567 Dathavamsa, or History of the Tooth Relic, in Sinhalese, with a Paraphrase by Tennakoon, fvo, pp. 61. Colombo, 1883 4s
- 1568 ——— The same, without the Paraphrase, pp. 24, 1860 2s 6d
- 1569 Dravyanamawali Akaraditya (The) a Marathi Manuscript, in Sinhalese, fvo, pp. 212. Colombo, 1829 3s
- 1570 Sin Akaraditya: a Vocabulary of Pure Sinhalese Words, in Sinhalese, fvo, pp. 68. Colombo, 1869 3s
- 1571 Janakiharana.—An Epic Poem, in Sanskrit (Sinhalese characters), by Karmadatta, King of Ceylon, with a Sinhalese Paraphrase by Dh. Sivaraja, fvo, pp. 302. Ceylon, 1891 10s

- 1572 Four Gospels and the Acts of the Apostles, translated into Sinhalese, f2mo, cloth. Colombo, 1894 2s 6d
- 1573 Kavyasekhara, or the Poem on the Liberal Science, by Venkatesan Raghava Surti, with a Paraphrase by H. Sumanagala, fvo, pp. 121, vii. Colombo, 1878 7s 6d
- 1574 Kumbhika: a Summary of Principles of the Vinaya Pitaka, by Bharmadasi, revised Sinhalese Text, fvo, pp. 67, 172. Colombo, 1894 4s
- 1575 Kissa Jataka.—A Story of a previous Birth of Gotama Buddha, fvo, pp. 34. Colombo, 1894 3s
- 1576 ——— A Buddhist Legend, rendered into English Verse from the Sinhalese, with Notes by Th. Slade, fvo, pp. xii, 200, cloth. 1871 3s
- 1577 Kusalanaka Kavyaya: a Poem by Alag. Mahipala, in Bengalese, with Notes and a Sinhalese-English Vocabulary, by A. Mania, fvo, pp. xvii, 593. Colombo, 1897 4s
- 1578 Life of King Wessantara, in Sinhalese, with musical illustrations, fvo. Colombo, 1881 3s
- 1579 Mahaya.—Treatise on Manures, Sanskrit Text, in Sinhalese Characters, with Sinhalese Translations by Pandita Sitta Subramaniam, 3 vols. Colombo, 1875 13s 6d
- 1580 Mundia (A.) Aththa Wakya Dossanepa, or a Collection of Sinhalese Proverbs, Maxims, &c., Sinhalese Text, with English Translation, Colombo 3s
- 1581 Nayanadaravata, a Poem, in Sinhalese, fvo, pp. 22. Colombo, 1895 2s 6d
- 1582 New Testament, translated into Sinhalese, f2mo, calf. Colombo, 1869 2s
- 1583 Pathya Vakya, or Nid. Sutra: Manu's Maxims, extracted from Orisati Philosophy, in Sinhalese, with English Translation, fvo, pp. viii, 64. Colombo, 1891 3s
- 1584 Pratyak Sataka, by V. Kanda: a Sinhalese Paraphrase, with English Translation, fvo, pp. 38. Colombo, 1894 3s 6d
- 1585 Rajaratnakavya, or a History of Ceylon, by Tennakoon, in Sinhalese, fvo, pp. 65, v. Colombo, 1857 2s 6d
- 1586 Sarakamhepa: a Compilation from Older Medical Authorities, in Sinhalese, Part II., fvo, pp. 100. Colombo, 1895 3s

- 1807 Upham. — Sacred and Historical
 Books of Ceylon: Vol. II, The Raja
 Balamani and the Raja Valli, trans-
 lated from the Sinhalese by E. Upham.
 8vo, pp. 226, fols. 1885 10s
- 1808 Vyavastha Sangraha: Exposition
 of the Law for Goldsmiths of Nabres
 Hindustan, in Singhalese, by F. Lee.
 8vo, pp. 36. Colombo, 1874 4s
- 1809 Wettellius (J. Ph.) Kan Oukamp v.
 de Loez der Waasheid, translated into
 Singhalese 8vo, pp. 222, fols.
 Colombo, 1790 10s
- 1810 Yakkon Natunawwa: a Cingalese
 Poem, descriptive of Singhalese De-
 monology, and Kollu Kattawawa, a
 Cingalese Poem, translated into Eng-
 lish by J. Callaway. 8vo, pp. vi. 64,
 with 2 plates, fols. 1885 (O. T. F.) 3s
- 1811 Yoga Sastra, or Treatise on Home-
 ties of Hindoos, in Sinhalese, 8vo, pp.
 32. Colombo, 1877 2s 6d

BURMESE.

- 1802 Burmese Petitions (1-10), fols. 10
 Autographic plates, chah. Rangoon,
 1886 2s 6d
- 1803 Damathat (The), or the Laws of
 Manu, Burmese Text, with an English
 Translation by H. Richardson, Second
 Edition, roy. 8vo, pp. 388. Rangoon,
 1878 12s 6d
- 1804 Darölsellu (C.) The Story of Dighaw,
 translated from Burmese, two pp. 2.
 Rangoon, 1886 2s
- 1805 History of Prince Waythanazaya:
 his Birth, Offerings, Banishment, Ac-
 cused Life, &c., the last two are of the
 Province Monks of Gaudama, in Bur-
 mese, 8vo, pp. 222. Rangoon, 1874 10s
- 1806 Raja Radhakanta Deva.—The Sabdatsipadruma, New Edition, in the
 Sanskrit Character, roy. 4to, Vol. I. (10 parts), Vol. II. (17 parts), Vol.
 III. (13 parts): all issued of this edition. Colombo, 1888 £3 3s
- 1806 Vedas.—Vedanthayutna, or an Attempt to Interpret the Vedas, Marathi
 and English Translations, with a Sanskrit Paraphrase of the Rig Veda
 Samhita, with the Original Samhita and Pada Texts and Notes in Marathi,
 Vols. 1 to 4 (complete in 62 parts containing the Hymns 1 to 293), and
 Vol. 5. Parts 1 to 5, in parts as issued, 8vo. Bombay, 1876-80
 (pub. £12 10s) £5 5s
- 1807 Bhandarkar (Sir R. G.) Valmavikam, Suvikam and Minor Religious
 Systems, 8vo, pp. 186, chah. 1913 12s 6d
- 1808 Paramatta Meshani, in Burmese,
 8vo, pp. 180. Rangoon, 1881 4s
- 1809 Paramongah, in Burmese, 8vo, pp.
 122. Rangoon, 1884 2s 6d
- 1810 Rupakalya Jataka, in Burmese, 8vo,
 pp. 110. Rangoon 2s 6d
- 1811 Lattier (Y.) Selections from the Ya-
 nashan Buddhist Literature of Burmah,
 in Burmese, with notes in the margin,
 4to, pp. 168. Mandalay, 1830 3s
- A few pages are now wanted.
- 1812 Sadunamathaya and Thanwaya
 Pyo, in Burmese, 8vo, pp. 182. Ran-
 goon, 1881 4s
- 1813 Sanggerman (Fahar) Description of
 the Burmese Empire, compiled chiefly
 from Naray Bhamonata, and trans-
 lated from his MS. by W. Tandy, 40
 pp., fol.: 224, sixth. 1882 (O. T. F.) 10s
- 1814 Shwa dagon thamaing, in Bur-
 mese, fols. Rangoon, 1875 4s
- 1815 Shwa himaw-daw thamaing: a
 Pagan History, in Burmese, 8vo, pp.
 72. Rangoon, 1878 2s 6d
- 1816 Taw Sein Ko.—Selections from the
 Records of the Hindaw, Burmese text,
 with List of Contents in English, roy.
 8vo, pp. 148, fols. Rangoon, 1888 8s
- 1817 Thiri Jataka Vatthu, in Burmese,
 8vo, pp. 222. Rangoon, 1881 2s
- 1818 Tan mya thinge mong thami
 pyadit, a Drama, in Burmese, 8vo,
 pp. 194. Rangoon, 1887 3s
- 1819 Yessutara Jataka Vatthu, in
 Burmese, 8vo, pp. 242. Rangoon, 1878
 2s 6d
- 1820 Wathandra Jataka Vatthu, in
 Burmese, 8vo, pp. 194. Rangoon, 1883
 4s

ARCHAEOLOGICAL SURVEY OF MAYORABANGLA Vol. I, 1964-1967

RECEIVED: (Jan. 24), Eastern Washington University (Chenoweth and Collins), P.O. Box 1624,
 Cheney, WA 99004

STURMONT AND HAZELSTON—Furnishing, Electrical, Organizing, etc.
Chas. Hazeltine and Son, Inc. 1918 1000 1000

COMARASWAMY (Dr. A. C.) The Indian Chatterbox, with George, by
H. C. R. Wilson. Price 4s. 6d. cloth. London 1935. 12114.65

Indian Spring. First Spring, with illustrations on the wall and

Indian Department. Annual Report, with prospectus for the year ended 1895.
1896. 12

LEARNING *by* **WILLIAM L. GAY** *in* **Cambridge or Oxford on Science, Society and Religion**
Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987. Pp. 240. \$24.95. ISBN 0 262 08231 1.

— *The Future of New China: an effort to explain the revolutionary changes in China and the West in 1949* (Tian-Ling, 1951) pp. x, 215, \$4.95 net. 1951.

MADDONELL, J. A.: Verte. Monographs. Vol. 10, pp. 173-192. 1961. 100 p. 648 fig.

SEORGAN (Fiction) A. F. Lewis, *Wendell Wright and Company* (New York: Harper, 1936).

1902

MULLER, J. M. *History of American Folklore Collections, including a Description of the Collection of the University of Illinois*. Chicago, Ill.: Univ. of Illinois Press, 1964. Pp. 244.

ORANGE II: A Solid Collection of Arithmetic Lessons. 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853

The work contains a brief account of the history and constitution of England, followed by a detailed description of the country. The book is written in a clear and concise style, and is suitable for both students and general readers.

SAUSSEUR, des Les Origines du Chaperon Rouge. Rev. You et al.

SEE (U. C.) Ministry of Research Languages and Literature: a Series of Academic
 Journals on Linguistics and Literature. New York, 1968. 100 pp. \$1.00.

SILACAPA.—Threatening of Gansu by British. Continued from the Feb. 6.

SUBANGTALA (S) A Graduate Pay Comm. with a Full English University

VINE (U. S.). The Vines of the Eastern U. S. Part 4. See 220-221.

VITALE (James G.) (House, Politics); Treasurer, Housing and Urban Development

———, *October: Memory, Taboo, and the End of the World*. 476 pp. \$24.95. 1997. Random.

Journal of Agricultural and Biological Sciences, Volume 2, Number 1, 1989, pp. 1-10.
© 1989 by Science & Technology Publishers, Inc.

PROBSTHAIN & CO., Dental Technicians and Fabricators

Vol. I., THE INDIAN CRAFTSMAN, by A. N. Crookman-
langy, M.A., C. B., 1909. net 7s 6d

"The Author has brought to this his own great knowledge and experience, and with
nothing but the most accurate and reliable information."

"... which we are accustomed to a more revealing nature of the Craft Guilds in
India and have some individuals, mostly, and generally."—*P.T.S.*

Vol. II., BUDDHISM AS A RELIGION: its Historical
 Development and its Present-day Condition, by H. Hackmann, Esq. Trans-
 lated by J. G. ... net 10s

... The Author has brought to this his own great knowledge and experience, and with
 nothing but the most accurate and reliable information."

Vols. III. and IV., THE MASNAVI, by Jalal-ud-Din Rumi
 (Vol. II. translated for the first time into English Verse by Prof. C. K.
 Wilson, a r.m.; Vol. I., Translation from the Persian; Vol. II., Comman-
 dary, 1909, cloth. net 2s 6d

Vol. V., ESSAYS: Indian and Islamic, by S. K. ...
 ... net 2s 6d

"The Author has brought to this his own great knowledge and experience, and with
 nothing but the most accurate and reliable information."

Vol. VI., BACTRIA, the History of a Forgotten Empire, by
 H. G. Rawlinson, M.A., F.R.S. *Cloth, 8vo, pp. xxiii, 288, with a map and 2
 plates.* net 7s 6d

Published by the Author.

Vol. VII., HISTORY OF EARLY CHINESE PHILOSOPHY,
 by H. T. ... net 10s

**Vols. VIII. and IX., THE I-LI: the Chinese Classic of
 Government**—Translated from the Chinese, with a Commentary by the
 Rev. J. ... net 10s

Vol. X., LEGENDARY HISTORY OF PAGAN, by Prof.
 C. K. ...

Vols. XI. and XII., HAFT PAIKAB. The Seven Portraits
 of the Adventures of King Bahman and his Seven Queens, by ...
 Translated from the Persian by Prof. C. K. ...

PROBSTHAIN & CO., Oriental Booksellers and Publishers,
 4, GREAT RUSSELL STREET, LONDON, W.C.

Send for our new Catalogue, which will be sent to you free of charge.





"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.